

آسان اُردو ترجمہ اور مفید حواشی

ضیاء التہذیب

شرح التہذیب

تصنیف

علامہ سعد الدین عمر بن مسعود قفازانی

ترجمہ و حواشی

علامہ غلام مصطفیٰ القادری

استاذ حدیث و منطق

کراڑہ الجلیج، سندھ

خصوصیات

- ۱۔ متن کا سلیس اور رواں ترجمہ
- ۲۔ شرح کی سوالات پر جواب و وضاحت
- ۳۔ مفید مختصر اور جامع حواشی
- ۴۔ مغربات کی تشریح
- ۵۔ اصطلاحات کی توجی
- ۶۔ عبارات کی توجی
- ۷۔ اصل عبارت میں معاون
- ۸۔ امتحان کی تیاری میں رفیق
- ۹۔ مفید علمی نکات اور استدلال
- ۱۰۔ ہر بحث کا آخر میں خلاصہ

صبح نور پبلی کیشنز

فہرست

| نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر |
|------|-------------------------------|-----------|
| ۱۔ | عرض ناشر | 6 |
| ۲۔ | پیش لفظ | 7 |
| ۳۔ | تعارف مصنف | 10 |
| ۴۔ | خطبہ | 11 |
| | مقدمہ | |
| ۱۔ | مقدمہ | 35 |
| ۲۔ | تعریف | 39 |
| ۳۔ | علم کی اقسام | 40 |
| ۴۔ | نظر و فکر کی تعریف | 43 |
| ۵۔ | منطق کی ضرورت | 44 |
| ۶۔ | منطق کی تعریف | 44 |
| | تصورات | 51 |
| ۱۔ | دلالت اور اقسام | 51 |
| ۲۔ | مفرد اور مرکب | 57 |
| ۳۔ | مفہوم اور اقسام | 68 |
| ۴۔ | کلیوں میں نسبت | 71 |
| ۵۔ | کلیات خمسہ | 78 |
| ۶۔ | اجناس و انواع کی ترکیب | 84 |
| ۷۔ | فصل اور اقسام | 86 |
| ۸۔ | خاصہ اور عرض عام | 91 |
| ۹۔ | متعلقات کلی | 97 |
| ۱۰۔ | معرف اور اقسام | 100 |
| | تصدیقات | 109 |
| ۱۔ | قضیہ اور اقسام | 109 |
| ۲۔ | حملیہ حال موضوع کے اعتبار سے | 113 |
| ۳۔ | حملیہ وجود موضوع کے اعتبار سے | 117 |
| ۴۔ | حملیہ حرف سلب کے اعتبار سے | 119 |
| ۵۔ | حملیہ جہت کے اعتبار سے | 121 |
| ۶۔ | بسا اظ کی تفصیل | 123 |
| ۷۔ | مرکبات کی تفصیل | 127 |
| ۸۔ | شرطیہ کی اقسام | 134 |
| ۹۔ | شرطیہ کے اسوار | 138 |
| ۱۰۔ | تناقض کا بیان | 141 |
| ۱۱۔ | موجہات کے نقائص | 144 |
| ۱۲۔ | عکس مستوی | 148 |

جملہ حقوق محفوظ ہیں

ضیاء التہذیب
شرح التہذیب

نام کتاب :

مصنف : علامہ سعد الدین عمر بن مسعود قفازانی

ترجمہ و حاشیہ : علامہ غلام مصطفیٰ القادری

ناشر : محمد اعجاز احسن گوندل صبح نور پبلی کیشنز

اشاعت : فروری 2019ء

ہدیہ :

پنج سورہ، سورہ یسین، مجموعہ وظائف، گلدستہ درود اور دیگر کتب چھپوانے کے لیے ہم سے رابطہ کریں

ملنے کے پتے

غزنی سٹریٹ انڈو بازار لاہور 042-37350476

سرکار روڈ بال مقابل دارالعلوم محمدیہ نوشہرہ بھیرہ شریف 0321-4771504
0347-9544204

Email: subhenoorpublications@gmail.com

صبح نور پبلی کیشنز

ہر قسم کی کتابیں آن لائن خریدنے کے لیے وزٹ کریں۔ facebook.com/subhenoorbookbank

| | | |
|-----|-----------------|-----|
| ۱۳- | محصورات کے عکوس | 150 |
| ۱۴- | موجہات کے عکوس | 153 |
| ۱۵- | سوالب کے عکوس | 157 |
| ۱۶- | عکس نقیض | 160 |
| ۱۷- | موجہات کے عکوس | 163 |
| ۱۸- | قیاس اور اقسام | 165 |
| ۱۹- | اقترازی حملی | 167 |
| ۲۰- | شکل اول | 172 |
| ۲۱- | شکل ثانی | 174 |
| ۲۲- | شکل ثالث | 179 |
| ۲۳- | شکل رابع | 182 |
| ۲۴- | ضابطہ اشکال | 186 |

انتساب

پیکر اخلاص، مرقع جمال، مجسم وفا

استاذ العلماء شیخ الحدیث حضرت

علامہ عبدالرزاق صدیقی دامت برکاتہم العالیہ

کی محبتوں شفقتوں کی نذر

جنہوں نے اپنی کمال مہربانی اور کریم نفسی سے

مجھ ناچیز کو رموز منطق سے شناسائی بخشی۔

گر قبول افتد رہے عز و شرف

نیاز کیش

غلام مصطفیٰ القادری

خاکپائے ضیاء الامت

عَرَضِ ناشر

صبح نور پبلی کیشنز قائم کرنے کے مقاصد میں ایک مقصد درسیات کو فروغ دینا بھی ہے۔ ہمارے ہاں درسیات میں اچھی کتب، سلیس تراجم، جامع حواشی اور مفید شروح کی بڑی تنگی پائی جاتی ہے، ادارہ قائم کرتے وقت میں نے یہ نیت کی تھی کہ درسیات پر عمدہ، معیاری اور مفید کتب، تراجم، حواشی اور شروح لا کر طلبہ کی علمی و فنی تنگی کا مداوا کرنے کی کوشش کروں گا۔ چنانچہ اس سلسلے میں استاذ العلماء شیخ الحدیث حضرت علامہ محمد معراج الاسلام نور اللہ مرقدہ کی فن نحو، صرف، بلاغت اور فارسی پر شاندار کتب سے آغاز کیا جو اساتذہ و طلبہ فن کے ہاں بڑی مقبول ہیں۔

درسیات منطق میں علامہ سعد الدین تفتازانی کی معروف کتاب ”تہذیب المنطق والکلام“ کو جو مقام حاصل ہے، وہ علم کی دنیا، خاص کر درسیات کی دنیا میں کسی سے مخفی نہیں۔ ہر دور میں صاحبان ذوق نے اس کتاب کو اپنی خصوصی دلچسپی کا موضوع بنایا۔ اس پر بے شمار مفید حواشی اور شروح ضبط تحریر میں لائے۔ بلاشبہ ان میں ہر کام دوسرے کام سے بڑھ کر ہے اور اس نے اپنے زمانے کی ضرورت پوری کی۔ لیکن فی زمانہ طلبہ کی عربی عبارت پر گرفت کی کمزوری، عدم دلچسپی کی وجہ سے اس کتاب کے جدید اسلوب میں نئے کام کی ضرورت تھی جس سے طلبہ اس فن سے ضروری واقفیت بھی حاصل کر لیں اور امتحان میں بھی اچھے نمبروں سے ہمکنار ہو سکیں۔ اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ محنت کا عنصر قائم رکھتے ہوئے طالب کا کتاب سے رشتہ نہیں ٹوٹتا اور سبق ایک جامع مختصر نوٹ کی صورت میں اسے آسانی یاد ہو جاتا ہے۔

”فیاء التہذیب علی شرح التہذیب“ کے نام سے نئے اسلوب کا یہ کام برادر محترم استاذ العلماء جناب علامہ غلام مصطفی القادری صاحب فاضل بھیرہ شریف کی ذہنی کاوش کا ثمر اور ہوا قلم کا نتیجہ ہے۔ یہ ان کے بیس سالہ تدریسی تجربے کا نچوڑ ہے۔ طلبہ کی ضروریات کو پیش نظر رکھتے ہوئے انہوں نے سلیس اور رواں ترجمہ کیا اس پر مختصر جامع حواشی لکھے تاکہ فی زمانہ اس فن کی ضرورت پوری کی جاسکے۔

علامہ صاحب کی دقت نظر، جدت، تنوع اور ذوق دیکھتے ہوئے میں کہہ سکتا ہوں، میری دانست میں زبان و بیان کے لحاظ سے شرح التہذیب پر ایسے نئے اسلوب میں اس سے زیادہ شستہ اور آسان کوئی کام اس سے پہلے بازار میں دستیاب نہیں۔ امید ہے اساتذہ فن اور طلبہ علم اسے پذیرائی بخشیں گے اور صاحبان ذوق اسے سراہیں گے۔

محمد اعجاز احسن گوندل

ڈائریکٹر صبح نور پبلی کیشنز، اردو بازار لاہور

پیش لفظ

”تہذیب المنطق والکلام“ فن منطق پر علامہ سعد الدین تفتازانی کا مشہور، مقبول اور متداول متن ہے۔ منطق کے نصاب میں جو اس متن کو اہمیت حاصل ہے، وہ محتاج بیان نہیں۔ ابتدائی درجہ کے طلبہ کے لیے اس کتاب کی افادیت ہر مکتبہ فکر کی درسیات میں مسلم ہے۔ شاید ہی کوئی مکتب فکر ہو جس کے نصاب میں یہ کتاب شامل نہ ہو۔

منطق کے بارے دونوں طرح کی رائے پائی جاتی ہے، حق میں بھی اور مخالفت میں بھی۔ قطع نظر اس کے کہ اس کے مخالف کیا کہتے ہیں اور اس کے حق میں کہنے والے کیا کہتے ہیں، اس کی ضرورت سے انکار نہیں۔ اس علم نے جنم تو یونان میں لیا مگر بلاد اسلامیہ میں پروان چڑھا اور جوان ہوا، چونکہ یہ عقلیات کی راہ سے بحث کرتا ہے اور عقل اپنی ایک کشش اور جاذبیت رکھتی ہے اس لیے یہ اپنی اس جاذبیت کی وجہ سے اسلام کے جملہ علوم و فنون میں دخیل ہو گیا۔ نتیجتاً اسلام کا کوئی علم اور فن اس کے اثر سے محفوظ نہ رہ سکا۔ علم تفسیر ہو یا علم کلام، علم اصول حدیث ہو یا اصول فقہ، علم لغت ہو یا علم نحو علم بلاغت ہو یا علم ادب، غرضیکہ کوئی علم ایسا نہیں جس میں اس فن کے اثرات نہ ہوں، اصطلاحات کا استعمال نہ ہو، اس کا انداز استدلال اختیار نہ کیا گیا ہو، اس کے قضایا و مقدمات کے طریقے نہ اپنائے گئے ہوں، اس لیے ان کے فہم اور حل کے لیے علم منطق کی معرفت از حد ضروری ہے تاکہ ہمارے علوم میں منطق کے جو الفاظ اور عبارات پائی جاتی ہیں، طالب علم انہیں اچھی طرح سمجھ سکے اور انہیں اس مقام اور محل پر صحیح طور پر لاگو کر کے مطلوبہ نتیجہ اخذ کر سکے اور اپنی مراد پا سکے۔

بہر حال اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ منطق فکر کا مطالعہ کرتی ہے، اسے جانچتی اور پرکھتی ہے، ہمیں اس کے صحیح یا غلط ہونے کا بتاتی ہے کیونکہ اس میں وہ اصول اور قوانین بیان کئے جاتے ہیں جن پر فکر کے صحیح یا غلط ہونے کا مدار ہے۔ فکر کسی مسئلہ کا حل تلاش کرنے میں کامیاب ہو جائے تو وہ صحیح ورنہ وہ غلط ہوگی، منطق اسی فکر کی سچائی اور صحت سے ہی بحث کرتی ہے اور اس کے سچا اور صحیح ہونے کا معیار مقرر کرتی ہے۔ بلاشبہ قاری میں یہ استدلال، استنباط اور استنتاج ایسے امور کی استعداد اور حقائق سے نتائج اخذ کرنے کی قوت پیدا کرتی ہے۔ اس کے مطالعہ سے انسان میں منطق ظاہری، تکلم اور لفظی باطنی، حقائق کی معرفت کا ملکہ بیدار ہوتا ہے گویا علم منطق کا تعلق عمل فکر سے نہیں، بلکہ نتیجہ فکر سے ہے۔ درسیات میں طبع کا یہی پہلو پیش نظر ہوتا ہے اور اسی میں مہارت پیدا کرنے کے لیے اسے اس حد تک پڑھایا جاتا ہے۔

”تہذیب المنطق والکلام“ کے حواشی و شروح پر غریبی، فارسی اور اردو میں بڑا کام ہوا ہے، مبتدی طلبہ کے لیے اس پر عبداللہ

یزدی کی شرح پسند کی گئی اور اسے نصاب میں شامل کیا گیا، چنانچہ اس شرح کے بھی بڑے تراجم، حواشی اور شروح ہیں ایک سے ایک بڑھ کر عمدہ اور مفید، جامع اور مفصل، بلاشبہ یہ سب کام اپنی نوعیت اور وقت کے لحاظ قابل ستائش اور لائق تحسین ہیں انہوں نے اپنے فن میں طلبہ کی علمی ضروریات پوری کیں، اللہ تعالیٰ ان کی مساعی کو شرف قبول بخشے۔

چنانچہ دنیا کے اسی مسلم اصول کے تحت نئے زمانے کے نئے تقاضے اور نئی ضروریات پیش نظر رکھتے ہوئے اس متن پر بالکل جدید اسلوب میں ترجمہ و حواشی کے نئے کام کی ضرورت شدت سے محسوس ہوئی۔ یہ بیس سال کے تدریسی تجربے کا ثمر اور حاصل ہے اس کی تالیف کے وقت دو مقصد مد نظر تھے، ایک کتاب کی اردو تشکیل اور دوسرا فن منطق کا تعارف، لہذا اکل جدید لذین، یہ کہ ”ضیاء التہذیب علی شرح التہذیب“ کے نام سے آپ کی خدمت میں پیش ہے۔

ضیاء التہذیب میں آپ کو یہ کچھ یاد دیکھنے اور پڑھنے کو ملے گا:

۱۔ متن، تہذیب المنطق والکلام کو بنیاد بنایا گیا ہے تاکہ اصل کتاب مد نظر رہے اور طلبہ کو مصنف کی مہارت کا اندازہ ہو جائے کہ کس طرح منطق اور کلام ایسے مشکل ترین فن کو چند صفحات میں سمویا ہے۔

۲۔ شرح کا سلیس اور رواں ترجمہ کیا گیا ہے اور اسے ایک جامع نوٹ کی شکل دی گئی ہے تاکہ کمزور سے کمزور طالب علم بھی اسے یاد کر کے آسانی سے ازبر کر سکے۔

۳۔ شرح کا یہ ترجمہ سوال جوابا کیا گیا ہے۔ عبارت کا سیاق معلوم ہونے پر اس کی پوری طرح توضیح ہو جائے گی، جس سے اس سمجھنا آسان ہو جائے گا۔

۴۔ متن کی عبارت اور ترجمہ یکجا ذکر کیا گیا ہے اور شرح میں عربی عبارت جلی حروف میں ذکر کی گئی اور اس کے تحت متن ترجمہ کے اعادہ کے ساتھ شرح کا مفہوم بیان کیا گیا ہے تاکہ متن اور شرح میں مطابقت قائم ہو جائے۔

۵۔ کتاب کی باب اور فصل بندی کی گئی ہے، ہر باب اور فصل کے عنوانات دیے گئے ہیں، کوشش کی گئی ہے کہ کتاب کی تشریح کے ساتھ ساتھ فن کا تعارف بھی ہو جائے۔

۶۔ حسب ضرورت شرح کے مناسب و موزوں مگر مختصر و جامع حواشی تحریر کئے گئے ہیں، رطب و یابس سے بچتے ہوئے صرف عبارت کی وضاحت اور اس کے مقصود کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

۷۔ اصطلاحات کی تعریفات کی صورت میں ہر بحث کا اس کے آخر میں خلاصہ دیا گیا ہے جس سے تعریفات جاننا اور یاد کرنا آسان ہوگا۔ یہ اس کتاب کی وہ خصوصیات ہے جو اسے دیگر حواشی اور شروح سے نمایاں کرتی ہے۔

۸۔ تمہید کے طور پر ہر بحث سے پہلے اس کا اشارہ دیا گیا ہے، تاکہ بحث میں شروع ہونے سے پہلے ہی طلب علم کو معلوم ہو جائے کہ اس بحث میں کیا کیا پڑھنا ہے، یہ بھی اس کتاب کی خصوصیت ہے۔

۹۔ کتاب میں مذکور آیات طیبات، احادیث مبارکہ اور اعلام وغیرہ کی تخریج کی گئی ہے۔

۱۰۔ یہ کتاب بازار میں دستیاب شرح التہذیب کے جملہ حواشی و شروح کا جدید، جامع اور مفید خلاصہ ہے۔ میں برادر محترم جناب محمد اعجاز احسن گوندل ڈائریکٹر صبح نور پبلی کیشنز لاہور کا نہایت ممنون ہوں جنہوں نے اس کی طباعت و اشاعت کا بیڑا اٹھایا اور اسے بڑی محبت اور محنت سے طلبہ علم تک پہنچانے کے قابل بنایا۔ رحمت الہی ہمیشہ ان کی دہگیری کرے اور ان کے ادارے کو ترقی دے۔

عزیزم نجم عباس نے اس کی کتابی صورت گری کی، اللہ تعالیٰ اسے بھی ہمیشہ اپنے رحمت کے ساتھ رہے، عزیزم حافظ تنویر عالم اور حافظ محمد نعمان ملک نے کتاب کی ترتیب اور تسوید میں مدد فرمائی، اللہ تعالیٰ ان پر بھی اپنی رحمت فرمائے اور انہیں دین کا خادم بنائے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور اپنے لطف و کرم اور فضل و احسان سے اسے سب کے لیے نافع اور مفید بنائے۔ آمین!

دارالعلوم محمدیہ غوثیہ
داتا گربادادی باغ، لاہور

غلام مصطفیٰ القادری
استاذ حدیث و منطق

تعارف مصنف

نام و نسب

نام مسعود، لقب سعد الدین، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین، دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین تھا۔

پیدائش و وطن

خراسان کے شہر نسا کے گاؤں تفتازان کے ایک علمی گھرانے میں صفر ۲۲ھ میں پیدا ہوئے، اس لیے تفتازانی کہلائے ہیں۔ والد عالم اور قاضی تھے۔ علامہ تفتازانی امام، فقیہ، متکلم، اصولی، نحوی، بلاغی اور منطقی تھے۔ نحو، صرف، منطق، معانی، بیان اصول، تفسیر، کلام اور دیگر کئی علوم میں ماہر تھے۔ مذہب شافعی و حنفی دونوں پر فتویٰ دیتے تھے۔

وفات و مدفن

۲۲ محرم الحرام ۷۹۲ھ پیر کے روز انتقال فرمایا۔ سرقند میں انتقال ہوا اور وہیں دفن کیے گئے، پھر ۹ جمادی الاولیٰ بدھ کے کھیسے ہوگی کہ دونوں پر ایک ساتھ عمل ہو سکے۔
روز مقام سرخس کی طرف منتقل کر دئے گئے۔

تصانیف:

آپ کی مشہور تصانیف یہ ہیں:

- ۱۔ شرح تصریف زنجانی
- ۲۔ ارشاد الہادی
- ۳۔ المطول
- ۴۔ مختصر المعانی
- ۵۔ التلویح
- ۶۔ الحاشیہ علی الکشاف
- ۷۔ السعدیہ شرح الرسالة الشمسیہ
- ۸۔ تہذیب المنطق والکلام
- ۹۔ شرح العقائد النسفیہ
- ۱۰۔ المقاصد
- ۱۱۔ شرح المقاصد
- ۱۲۔ المفتاح

ان میں المطول، التلویح، مختصر المعانی، شرح العقائد اور تہذیب المنطق والکلام پانچ کتابیں مدارس اسلامیہ کے نصاب میں شامل ہیں، یہ صرف علامہ تفتازانی ہی کا اعزاز ہے۔

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا سواء الطریق وجعل لنا التوفیق خیر رفیق
تعریف اس اللہ کے لیے جس نے ہمیں سیدھی راہ کی ہدایت دی اور اپنی توفیق کو ہمارے لیے بہترین رفیق بنایا۔

خطبہ

الحمد لله

سوال ہوتا تھا، مصنف نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ کے بعد الحمد للہ سے کیوں کیا؟
تو جواب دیا کہ مصنف نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ کے بعد الحمد للہ سے اس لیے کیا تاکہ خیر الکلام، قرآن مجید کا اتباع ہو جائے کہ قرآن مجید بھی تسمیہ کے بعد حمد سے شروع ہوتا ہے۔
نیز خیر الا نام حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پاک کی اقتدا ہو جائے۔
اگر آپ سوال کریں کہ ابتدا کی حدیث تو تسمیہ و تحمید ہر ایک کے بارے میں مروی ہے، تو دونوں میں توفیق سے (مطابقت) تو میں اس کا جواب دوں گا (کہ ابتدا کی تین قسمیں ہیں: حقیقی، اضافی، عرفی سے)۔

مصنف نے ابتدا کی جگہ افتتاح ذکر کر کے بتایا کہ تسمیہ و تحمید ہی خیر و بھلائی کی مفتاح ہیں، انہی سے مقاصد کے دروازے کھلتے ہیں اور کام کی راہ میں حائل رکاوٹیں دور ہوتی ہیں۔ نیز افتتاح خاص کسی نیکی کے آغاز کے لیے آتا ہے جبکہ ابتدا عام ہے، ہر کام کے آغاز کے لیے آتا ہے۔

کہ آپ نے ارشاد فرمایا:

کل امری بال لا یبدأ فیہ بسم الله الرحمن الرحيم فهو قطع،

نیز ارشاد فرمایا:

کل امری بال لم یبدأ بحمد الله فهو بشر

علامہ ہادی نے انہیں اپنی اربعین میں نقل کیا ہے۔

خیر الکلام کے ساتھ اتباع اور حدیث خیر الا نام کے ساتھ اقتدا ذکر کیا، بالذات تو دونوں میں کوئی فرق نہیں، البتہ اعتباری فرق ہے اقتدا اس پیروی کو کہا جاتا ہے جو حکم کے بعد ہو اور اتباع مطلق پیروی کو کہا جاتا ہے۔ قرآن مجید میں چونکہ تسمیہ و تحمید سے آغاز کرنے کا کہیں ذکر نہیں آیا اس لیے اس کے لیے لفظ اتباع ذکر کیا اور حدیث میں چونکہ ان کا ذکر آیا ہے اس لیے اس کے لیے لفظ اقتدا ذکر کیا۔

دو ایسی حدیثیں جن کے مدلولوں (معانی) میں ظاہر و تعارض ہو، ان کے ایسے معانی مقرر کرنا کہ اس کے بعد تعارض باقی نہ رہے اور ان دونوں پر ایک ساتھ عمل ممکن ہو جائے، توفیق کہلاتا ہے۔

ابتدائے حقیقی کہتے ہیں: ہو الابتداء بشئ مقدم علی الكل، ایسی شے سے ابتدا جو سب سے مقدم ہو، اور ابتدائے اضافی کہتے ہیں: ہو الابتداء بشئ مقدم علی البعض، ایسی شے سے ابتدا جو بعض سے مقدم ہو۔

اور ابتدائے عرفی کہتے ہیں: ہو الابتداء بشئ مقدم علی المقصود، ایسی شے سے ابتدا جو مقصود (مسائل) سے مقدم ہو۔

حدیث تسمیہ میں ابتدا حقیقی پر محمول ہے۔ اور حدیث تحمید میں ابتدا اضافی یا عرفی پر محمول ہے۔ یا دونوں ابتدا کر کے محمول ہیں۔

حمد وہ ثنا ہے جو زبان سے ایسی خوبی پر کی جائے جو اپنے ارادے اور اختیار سے سرزد ہو۔ یہ خواہ یہ نعمت کے ہر ہویا غیر نعمت کے بدلے میں۔

اسم جلالہ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رو سے اس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود ہے اور جمیع صفات کمال کی جامع ہے۔ اور اسم جلالہ کی اس جامعیت پر دلالت کرنے کی وجہ سے الحمد للہ کا کلام اس مرتبہ کا ہو گیا ہے کہ یہ کہا جائے کہ حمد

اس لیے کہ تسمیہ کی غرض ذات باری کا ذکر ہے اور الحمد کی غرض اس کا وصف (ثنا) ہے۔ ظاہر ہے ذات وصف پر مقدم ہوتی ہے، لہذا حمد میں ابتدا حقیقی ہی مراد ہوگی، ورنہ وصف کا ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا۔

نیز نظم قرآن کی مخالفت بھی لازم آئے گی کیونکہ اس میں تسمیہ الحمد پر مقدم ہے۔ ظاہر ہے الحمد مقصود سے مقدم ہے۔

ظاہر ہے تسمیہ اور تحمید دونوں مقصود سے مقدم ہیں۔ لسان سے مراد مبداء تعبیر ہے۔ انسان کا مبداء تعبیر لسان ہے اور اللہ تعالیٰ کا مبداء تعبیر جو اس کی شایان شان ہے۔

اختیار کی قید سے مدح خارج ہو گئی کہ یہ عام ہے۔ مدح کہتے ہیں: هو الشناء باللسان علی الجمیل الاختیاری أو غیر الاختیاری۔ مدح خاص ہے اور مدح عام ہے۔

چنانچہ زید أعلم میں حمد اور مدح دونوں صادق ہیں اور زید أحسن میں مدح صادق ہے، چونکہ حسن غیر اختیاری خوبی ہے۔ نعمت کی قید سے شکر خارج ہو گیا، اس لیے کہ اس میں نعمت شرط ہے کیونکہ شکر کہتے ہیں: هو فعل ینبئ عن تعظیم المنعم لکونه منہ

کان باللسان أو بالجنان أو بالآذ کان۔ نعمت سے مراد وہ فاضل (اوصاف حسنہ) ہیں جو انعام کے قبیل سے ہوں، جیسے اللہ تعالیٰ کا علم اور دولت عطا فرمانا، خالق و رازق ہونا

اصطلاح میں عطیہ متعدد یہ کہتے ہیں کہ جو تحقیق و ثبوت میں وجوہاً غیر سے متعلق ہو۔ اور غیر نعمت سے مراد وہ فضائل ہیں جو انعام کے قبیل سے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا علم، قدرت، ہونا، حی و قیوم ہونا، خیر ہونا، اسے اصطلاح میں فضلت ذاتیہ کہتے ہیں۔

اسم جلالہ کی ماہیت کے بارے اختلاف کی طرف اشارہ ہے، آیا یہ لفظ عربی ہے یا غیر عربی، اسم ہے یا صفت، جامد ہے یا مشتق، علم یا غیر علم، شارح نے یہاں صرف اسم جلالہ کے جزئی اور کلی ہونے کے بارے میں اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ اسم جلالہ مفہوم کلی موضوع ہے اور ایک فرد میں منحصر ہے، یعنی وضعاً کلی ہے اور مصداقاً جزئی ہے۔ اس پر اشکال ہوتا تھا کہ اس طرح تو یہ کلمہ توحید کے لیے مناسب

کیونکہ من حیث المفہوم اس میں کثرت کا احتمال لازم آتا ہے جو عقیدہ توحید کے منافی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کلمہ کا توحید کے لیے ہونا شرعاً لغوی نہیں کیونکہ شریعت میں اسم جلالہ سے مراد صرف ذات باری ہوتی ہے جو اس صورت میں بھی توحید پر دال ہے۔ اس لیے شارح نے اس

اس کی تردید نہیں کی بلکہ اسے بھی صحیح کہا ہے۔ اس لیے کہ صحیح کے مقابلہ میں ہی اصح ہوتا ہے۔ وہ ہستی جس کا وجود اپنی ذات کے اعتبار سے ہو، وہ کسی اور ذات کی طرف بالکل محتاج نہ ہو۔ هو الذی یکون وجوداً من ذاته ولا یحتاج

شیء أصلاً۔

ہدانا

ہدایۃ

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

بعض کہتے ہیں

منزل تک پہنچنا یقین نہیں اور بھٹکنے کا اندیشہ ہے)۔^۱ کیونکہ مطلوب کی راہ دکھانے سے لازم نہیں آتا کہ وہ راہ تک پہنچنے پر جاوے۔
مطلوب تک پہنچ جائے۔

تاہم یہ دونوں معنی درست نہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک پر نقض وارد ہوتا ہے۔ پہلے معنی دلالت موصولہ پر آیت کریمہ
أما شئود فہدیٰناہم فاستحبوا العی علی الہدیٰ^۲ سے نقض وارد ہوتا ہے۔ حالانکہ حق پر پہنچنے کے بعد گمراہی کا تصور نہیں
جاسکتا اور دوسرے معنی (اراءۃ الطريق) پر آیت کریمہ: إنک لا تہدی من أحببت^۳ سے نقض وارد ہوتا ہے۔ جو
کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان ہی یہی ہے کہ آپ حق کی راہ دکھانے کے لیے مبعوث ہوئے ہیں۔

اس کا جواب مصنف کے حاشیہ کشاف میں (مذکور) ہے۔ مصنف کے حاشیہ کشاف میں جو بات مفہوم ہوتی ہے وہ یہ ہے
کہ لفظ ہدایت دونوں معنوں میں مشترک ہے۔ کبھی دلالت موصولہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی اراءۃ الطريق کے
میں۔ سو اس صورت میں دونوں نقضوں کا رفع ہونا اور معنوں میں تعارض کا دور ہونا ظاہر ہو جاتا ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ مشترک کے مختلف معانی میں سے کسی خاص معنی کے تعین کے لیے قرینے کی ضرورت ہوتی
یہاں کون سا قرینہ ہے؟

تو اس کا جواب دیا کہ حاشیہ کشاف میں مصنف کے کلام سے یہ بات بھی معلوم ہو جاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ ہدایت
اپنے مفعول ثانی کی طرف کبھی بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے، جیسے: اھدنا الصراط المستقیم،^۴ کبھی رلی حرف جار کے واسطے

اس لیے کہ اس میں ایصال دلالت کی صفت نہیں بلکہ طریق کی صفت ہے جو دلالت کا مضاف الیہ ہے۔ ان میں نسبت عموم و خصوص مطلق
وجود تحقق کے اعتبار سے پہلا معنی دلالت موصولہ خاص مطلق ہے کہ اس میں مقصود تک پہنچنا لازمی ہے اور دوسرا معنی اراءۃ الطريق عام مطلق
کہ اس میں جب ایصال تحقق ہوگا تو اراءۃ بھی تحقق ہوگا لیکن جب اراءۃ تحقق ہوگا تو ضروری نہیں ایصال بھی تحقق ہو، اس میں پہنچنا اور نہ
دونوں آتے ہیں۔

۲۔ حم السجدہ: ۴۱/۱۷

۳۔ القصص: ۲۸/۵۶

۴۔ جار اللہ محمود و مخمری معزلی کی مشہور تفسیر ”کشاف القرآن“ جو لغت اور بلاغت کی معروف تفسیر ہے۔

۵۔ ملاحظہ فرمائیے معنی متعدد، جس کی وضع متعدد معانی کے لیے ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں: لفظی اور معنوی۔ مشترک لفظی وہ لفظ ہے جو متعدد معانی
لے لیے وضع کیا گیا ہو اور اس کے مصداق بھی متعدد ہوں۔ جیسے لفظ تین، اور مشترک معنوی وہ لفظ ہے جو وضع تو ایک معنی کے لیے کیا گیا ہو مگر اس
مصداق متعدد ہوں، جیسے انسان، صلوة۔

۶۔ کیونکہ لفظ مشترک کا قاعدہ ہے کہ جہاں جو معنی مناسب ہوگا، وہی معنی مراد لیا جائے گا۔

۷۔ خواہ یہ قرینہ مقالہ ہو جیسا کہ یہ حاشیہ کشاف سے حاصل ہوا ہے، خواہ حالیہ ہو۔

۸۔ الفاتحہ: ۱/۶

متعدی ہوتا ہے، جیسے ”واللہ یہدی من یشاء إلی صراط مستقیم“ اور کبھی لام حرف جار کے واسطے سے متعدی ہوتا ہے، جیسے
”إن هذا القرآن یہدی للقی فی اقنوم“^۱

چنانچہ استعمال کی پہلی صورت، بلا واسطہ متعدی ہونا، ہدایت کے دلالت موصولہ کے معنی میں ہونے کا قرینہ ہے اور دوسری اور
تیسری صورت، واسطہ کے ساتھ متعدی ہونا، اس کے اراءۃ الطريق کے معنی میں ہونے کا قرینہ ہے۔^۲

سواء الطريق
وہ درمیانی راہ ہے جو سادک کو مطلوب تک قطعی طور پر پہنچا دے۔ یہ طریق مستوی سے کنایہ ہے۔ کیونکہ یہ دونوں ایک
دوسرے کو لازم ہیں۔

۱۔ البقرہ: ۲/۲۱۳

۲۔ الاسراء: ۹/۱۷

۳۔ معزلہ کے نزدیک ایصال رلی المطلوب ہدایت کا حقیقی معنی اور اراءۃ الطريق مجازی ہے جبکہ اشاعرہ کے نزدیک اراءۃ الطريق حقیقی اور ایصال
رلی المطلوب مجازی ہے۔ اس صورت میں کوئی نقض پیدا نہیں ہوتا۔

۴۔ پھر ہدایت کے دوسرے معنی ہیں: خاص اور عام۔ ہدایت خاص وہ نور ہے جو نبوت یا ولایت کے فیض سے کسی کی قوت مدد میں روشن ہو جائے۔ اس
سے حقائق اشیاء اس طرح روشن ہو جائیں کہ جس طرح وہ نفس الامر اور واقع میں پائی جاتی ہیں۔ کبھی تو یہ مناجات اللہ حاصل ہوتی ہے، جیسے: إن
ہدی اللہ ہوا الہدی، کبھی رلی اللہ حاصل ہوتی ہے، جیسے: إلی ذاہب إلی ربی سیہدین اور کبھی باللہ حاصل ہوتی ہے، جیسے: بلولا اللہ ما
احتدینا۔

۵۔ اور ہدایت عام یہ ہے کہ بھلائی اور برائی، نیکی اور بدی، خیر اور شر کے راستے واضح کر دیے جائیں۔ اس کی دوسری قسمیں ہیں: تبیانی اور توفیقی، تبیانی یہ
ہے کہ پیغمبر جو ہدایت لے کر مبعوث ہوا، اسے اس طرح واضح طور بیان کر دے کہ مراد سمجھنے میں کوئی خفا باقی نہ رہے۔ اور توفیقی یہ ہے کہ انسان کو
انبیاء کی ہدایت کے ساتھ وابستہ ہونے کے اسباب میسر آجائیں۔

۶۔ جیسا کہ الصراح میں ہے: سواء الشئ ای وسط الشئ، النجد میں ہے: الوسط بین الحدین۔

۷۔ کنایہ کہتے ہیں خلاف صریح بات کو، بات کو صاف طور پر ظاہر نہ کرنا، اصطلاح میں ایسا لفظ جس کے دو معنی ہوں جو ایک دوسرے کے لیے لازم و
ملزوم ہوں، ان میں ایک بول کر دوسرا مراد لینا کنایہ ہے، جیسے: کثرة الرماد (راکھ کی کثرت) معنی اول، راکھ کی کثرت ملزوم اور معنی ثانی
محتاج لازم ہے اس لیے کہ راکھ کی کثرت آگ کے زیادہ جلنے پر دال ہے اور وہ زیادہ کھانے پکنے پر دال ہے جو مہمانوں کی کثرت کی دلیل ہے۔

۸۔ اس لیے کہ جو طریق درمیانی ہوگا وہ مستوی (سیدھا) بھی ہوگا اور جو سیدھا ہوگا وہ درمیانی بھی ہوگا کیونکہ جب دو نقطے فرض کر لیے جائیں، ان میں
ایک مبداء اور دوسرا منتہا ہو اور مبداء سے منتہا تک ایک خط مستقیم کھینچا جائے اور پھر اس کے دائیں بائیں ممکن حد تک خط کھینچے جائیں تو پہلا خط وسط اور
مستوی ہوگا اور باقی اس کے علاوہ ہوں گے۔

اور یہی مراد محقق دوانی کی ہے جنہوں نے سواء الطريق کا معنی طریق مستوی اور صراط مستقیم کیا ہے۔

پھر سواء الطريق سے مراد یا تو عموماً نفس الامر، امور حقہ ہیں یعنی منطق اور کلام یا خصوصاً ملت اسلام ہے، سو پہلی مراد امور حقہ مراد لینا اولیٰ ہے کہ اس سے براعت حاصل ہوتی ہے جو کتاب کی دونوں قسموں کی طرف قیاس کرنے سے ظاہر ہوتی ہے۔

لنا

جابر مجرور ظرف (لغو ہے) مستقر نہیں۔ جعل، توفیق یا رفیق میں سے کسی کے متعلق ہوگی، چنانچہ (یا تو یہ جعل کے متعلق ہے۔)

ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ جعل کے بعد اکثر لام تعلیل کے لیے آتا ہے۔ اگر یہ لام تعلیل کا ہو تو ذات باری کے فعل کا مفعول بالذات

ہونا لازم آئے گا جو جائز نہیں۔

تو جواب دیا کہ یہاں لام انقاع کے لیے ہے، جیسا کہ اس ارشاد باری تعالیٰ: جعل لكم الأرض فراشا میں لام انقاع کے لیے ہے۔

یہ رفیق کے متعلق ہوگی۔ سوال ہوتا تھا کہ اس طرح تو مضاف الیہ کے معمول کا مضاف پر مقدم ہونا لازم آئے گا جو جائز نہیں۔

تو جواب دیا کہ اس صورت میں مضاف الیہ کے معمول کی مضاف پر تقدیم ہو سکتی ہے کہ وہ ظرف ہے اور ظرف میں اتنی وسعت ہوتی ہے جو غیر ظرف میں نہیں ہوتی۔ پہلی صورت، لہذا کو جعل کے متعلق کرنا لفظاً زیادہ قریب ہے۔

اور دوسری صورت، لہذا کو رفیق کے متعلق کرنا معنایاً زیادہ قریب ہے۔

التوفیق

لغوی معنی ہے: دست دادن کے برابرے (کسی کا اس کے کام میں ہاتھ بٹانا اصطلاح میں) مطلوب خیر کے حصول کے لیے تمام اسباب کو متوجہ فرما کر دینا۔

اس لیے کہ غرض کی طرف انسان محتاج ہوتا ہے، ذات باری نہیں، ہاں! البتہ اللہ کے ہر امر اور حکم میں حکمت ہوتی ہے۔ غرض میں احتیاج ہوتی ہے اور حکمت میں فعل پر ثمرہ مرتب ہوتا ہے۔

البقرہ: ۲۲

اس لیے کہ متعلق اور متعلق دونوں قریب قریب ہیں، البتہ معنی بعید ہیں اس لیے کہ لام تعلیل ہونے کا احتمال ہے جس سے ذات باری کے فعل کا مفعول بالغرض ہونے کا شائبہ رہے گا۔ نیز اس سے توفیق کی مرافقت خیر یہ بھی ہمارے لیے واضح طور پر ثابت نہیں ہوتی۔

اس لیے کہ اس صورت میں توفیق کی مرافقت خیر یہ ہمارے لیے واضح طور پر ثابت ہوتی ہے۔ البتہ لفظاً نہیں اس لیے کہ محقق اور محقق درمیان میں واسطے کی وجہ سے دور درور ہیں۔

توفیق کا لغوی معنی ہے: مطلوب کے اسباب مہیا کرنا اور انہیں اس کے موافق بنانا خواہ مطلوب خیر ہو یا شر، اور شریعت میں مطلوب خیر کے اسباب کو مہیا کر کے انہیں اس کے موافق بنانا توفیق کہلاتا ہے۔ مطلوب شر کے اسباب کو فراموش کرنے کو خدا لان کہتے ہیں، اس لیے مطلوب کے ساتھ خیر کی قید لگائی ہے۔

نیز الاسباب پر الف لام استغراق کا ہے، اس سے مراد کل اسباب ہیں، بعض نہیں توفیق کے اور بھی معانی بیان کیے گئے ہیں، مثلاً:

(۱) خلق القدرة علی الطاعة "اطاعت کی قدرت پیدا کرنا" (۲) خلق نفس الطاعة "اطاعت پیدا کرنا" (۳) الدعوة الی

الطاعة "اطاعت کی دعوت دینا" (۴) هو تسہیل طریق الخیر و تسدید طریق الشر "خیر کی راہ آسان اور شر کی راہ بند

کرنا" (۵) جعل التدبیر و موافقاً للتقدیر "تدبیر کو تقدیر کے موافق کرنا" (۶) هو الوقوع من الاستعداد "استعداد کا واقع ہونا"۔

یہ شارح عبد اللہ یزدی کے استاذ ملا جلال الدین دوانی ہیں جنہوں نے اپنی شرح "ملا جلال" میں سواء الطريق کا معنی طریق مستوی اور صراط مستقیم

کیا ہے۔ ان کے ایک شاگرد اور یزدی کے ہم درس ابو الفتح نے اس پر بوجہ اعتراض کیا ہے، یہ کہ (ل) سواء کو استواء کے معنی میں لیا ہے جبکہ (ج) کے معنی میں نہیں، یہ لغت کے خلاف ہے، (ب) پھر استواء مصدر کو مستوی اسم فاعل کے معنی میں لیا جو مجاز ہے اور مجاز بلا ضرورت جائز نہیں۔

یجوز أخذ المجاز بلا ضرورة، (ج) سواء الطريق میں ترکیب اضافی ہے، صفت موصوف کی طرف مضاف ہے اور اسے ترکیب توصیفی میں دیا، یہ سب تکلفات ہیں۔

تو شارح نے اپنے استاذ کا دفاع کرتے ہوئے وضاحت کی کہ ان کا یہ مطلب نہیں بلکہ ان کی مراد سواء الطريق اور طریق مستوی میں تلازم کا ہونا تھا کہ سواء الطريق اور طریق مستوی لازم و ملزوم ہیں۔

نیز طریق مستوی کے بعد صراط مستقیم کا ذکر فضول معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ ایک شے کے بعد دوسری شے کا ذکر کسی غرض کے لیے ہوتا ہے اور یہ کوئی غرض معلوم نہیں ہوتی، اس کا جواب یہ ہے کہ سواء کے دو معنی ہیں: نسبت بین الظہین اور استقامت تو صراط مستقیم لا کر بتایا کہ یہاں سواء

معنی استقامت ہے۔ پھر اس میں قرآن مجید کی آیت کریمہ: اهدنا الصراط المستقیم کی تلخیص بھی ہے۔ تلخیص وہ امر ہے جس میں قرآن کی آیت یا حدیث کے کسی جز کی طرف اشارہ ہوتا ہے بشرطیکہ اسے اپنے کلام کا جزء نہ بنایا جائے اگر جزء بنایا تو وہ اقتباس ہو جائے گا۔

سوال ہوتا تھا کہ سواء الطريق کا مصداق کیا ہے؟ بتایا کہ اس کا مقصد اعمیٰ طور پر امور حقہ بھی ہو سکتے ہیں اور خاص طور پر مذہب اسلام بھی ہو سکتا ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ سب تعریف اللہ تعالیٰ کی جس نے امور حقہ کی طرف ہماری رہنمائی فرمائی اور مذہب اسلام کی طرف۔

یعنی سواء الطريق سے امور حقہ مراد لینا بہتر ہے کیونکہ یہ عقائد کلامیہ اور مسائل منطقیہ دونوں کو شامل ہیں جو نفس الامر کے مطابق ہیں۔ اس لیے اس طرح سے کتاب تہذیب کے دونوں حصوں علم الکلام اور علم المنطق کی طرف اشارہ ہو جائے گا۔ اگر مذہب اسلام مراد لیا جائے تو پھر یہ اشارہ

نہیں ہوگا۔ براعت کا لغوی معنی ہے: التفوق علی الاقوان، بمعصود پر فائق ہونا، اصطلاح میں کتاب کے خطبہ میں ایسا لفظ ذکر کرنا جو کتاب کے مقصود کے مناسب اور مضمون کے موافق ہو اور جس سے کتاب کے تمام مسائل کی طرف اشارہ ہو جائے۔

اسے لغو اس لیے کہتے ہیں کہ جب یہ کلام میں مذکور فعل یا شے فعل کے متعلق ہو جاتی ہے تو یہ مبتدا اور خبر نہیں بن سکتی، اس کی کوئی الگ حیثیت نہیں رہتی، اس لیے لغو ہو جاتی ہے۔

الذین سجدوا فی مناہج الصدق بالتصديق وصعدوا فی معارج الحق بالتحقيق
ہدیہ درود (وسلام) ہو اس ذات گرامی پر جسے اللہ تعالیٰ نے سراپا ہدایت بنا کر بھیجا کہ وہ حقدار ہیں کہ ان سے ہدایت
کی جائے اور سراپا نور بنا کر بھیجا کہ وہ اس لائق ہیں کہ ان کی پیروی کی جائے۔ نیز آپ کی آل اور اصحاب پر بھی درود ہو جو آپ
(دین و شریعت) کی تصدیق کر کے صدق کی راہوں سے سعادت اندوز ہوئے۔ اور تحقیق کے ساتھ حق کے تمام زینے طے کر
بلندیوں پر فائز ہوئے۔

والصلوة

لغت میں یہ دعا کے معنی میں ہے۔ اور دعا کا معنی ہے: طلب رحمت، رحمت کا سوال کرنا۔

سوال ہوتا تھا کہ ذات باری کی طرف طلب کی نسبت کرنا محال ہے، کیونکہ یہ نقص کی علامت ہے اس لیے کہ اس میں اجازت
ہے اور ذات باری اس سے پاک ہے۔

تو جواب دیا کہ جب اس لفظ کی نسبت ذات باری کی طرف کی جاتی ہے تو یہ طلب کے معنی سے خالی ہوتا ہے اور اگر
مجازاً رحمت مراد ہوتی ہے۔

من أرسله

سوال ہوتا تھا کہ حمد میں اسم جلالہ کو صراحتہ ذکر کیا اور یہاں صلوة میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسم گرامی کو ضمناً، اس کی وجہ؟
جواب دیا کہ مصنف نے دو وجہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسم گرامی کو صراحتہ بیان نہیں کیا، ایک یہ کہ آپ کی تعظیم اور

لغت میں لفظ صلوة کے حسب ذیل معانی ہیں:

- الف- دعا: جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ان صلواتک سکن لہم، ب- تحریک الصلوین، کو لیے کی چلی دونوں ہڈیوں کو حرکت دینا، ج- جلا کر تپانا، د- مشترک، ان میں شارح نے پہلا معنی دعا پسند کیا اور اس سے طلب رحمت مراد لی ہے۔
- ح- صلوة کا معنی رحمت کرنا بھی درست نہیں، رحمت کا معنی ہے: رقة القلب حیث یقتضی التفضل والإحسان، قلب کے لیے جسم ضرور
اور ذات باری جسم اور جسمانیات سے منزہ ہے۔ تو اس صورت میں رحمت سے مراد اس کا شمر اور غایت ہے اور وہ فضل اور احسان ہے۔ چنانچہ
اللہ سے مراد اس کا فضل اور احسان ہوگا۔

پھر لفظ صلوة دعا کے معنی میں حقیقت ہے اور باقی معانی رحمت، استغفار، تسبیح اور تہلیل میں مجاز ہے۔ جب اس کی نسبت ذات باری کی طرف کی
ہے تو اس سے رحمت، فرشتوں کی طرف ہوتی ہے تو استغفار اور وحوش و طیور کی طرف ہو تو تسبیح و تہلیل مراد ہوتی ہے۔

سوال ہو سکتا ہے کہ لفظ صلوة کے اتنے معانی مراد لینا عموم مشترک ہے جو جائز نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عموم مشترک نہیں، عموم خاص
ہے، یعنی لفظ کا ایسا معنی عام مراد لیا جائے کہ اس کے باقی معانی اس معنی عام کے افراد بن جائیں تو یہاں صلوة کا معنی عام ایصال نفع ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ آپ کی صفات میں وصف رسالت ہی کیوں خاص کر ذکر کیا؟
جواب دیا کہ آپ کی صفات میں یہ وصف رسالت اس لیے اختیار کیا کہ یہ وہ اعلیٰ وصف ہے جو دوسری تمام صفات کمال ت
کو مستلزم ہے اور ان پر غالب ہے۔ نیز اس میں اس امر کی بھی تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مرحلہ ہیں، کیونکہ رسالت درجہ
میں نبوت فائق ہے۔ کیونکہ مرحلہ وہ نبی ہوتا ہے جسے دین اور کتاب دونوں دی گئی ہوں۔

الہدی

منصب نکرہ ہے، ترکیب کلام میں اس کے بارے دو احتمال ہیں: یا تو یہ ارسلہ کا مفعول لہ ہے۔ اس صورت
میں اس سے مراد ہدایہ اللہ ہوگی تاکہ یہ فعل معلل مثلاً بہ کے فاعل کا فعل ہو سکے۔ یا ارسلہ کے فاعل سے یا مفعول سے حال

لہ عرف میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لینا سوء ادب سمجھا جاتا ہے۔ اس لیے کہ جس ذات کا وقار، عظمت مسلم ہو اس کا نام لینا ہمارے ہاں بے ادبی شمار
ہوتا ہے۔ نیز اس میں قرآن کی اتباع بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقام حمد میں اپنے اسم جلالہ کی تصریح کی: الحمد لله رب العالمین جبکہ مقام صلوة
میں آپ کے نام کی تصریح نہیں کی: ان الله وملائكته يصلون على النبي۔ گو کہ جیسے ذات باری کا نام لینا عبادت ہے ایسے ہی آپ کا نام لینا بھی
باعث یمن و برکت ہے۔

کیونکہ جب کسی وصف کو مطلق ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ المطلق إذا أطلق بمراد بہ الفرد الكامل، اور وصف
رسالت کے آپ ہی فرد کامل ہیں، اسی لیے تصور اور ذکر کے وقت ذہن فوراً آپ کی ذات کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کیونکہ کامل و اکمل رسول آپ
ہی کی ذات گرامی ہے۔

جیسے عبدیت، نبوت، شجاعت اور سخاوت وغیرہ۔

کیونکہ وصف رسالت تمام کمال بشری کا منتہا ہے، اس کے علاوہ کوئی ایسا وصف نہیں جو بشریت کے لیے باعث کمال ہو۔
هو الإنسان بعثه الله إلى الخلق لتبليغ الأحكام ومعہ کتاب و شریعة جدیدہ، وہ انسان کامل جسے اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کی طرف احکام کی
تبلیغ کے لیے بھیجے اور وہ حامل کتاب اور صاحب شریعت جدیدہ ہو۔

اس لیے کہ نبی عام ہے اور رسول خاص، نبوت و رسالت میں نسبت عموم و خصوص مطلق ہے۔ ہر رسول نبی تو ہوتا ہے مگر ہر نبی رسول نہیں ہوتا۔
مطلب یہ کہ درود وسلام ہو اس ذات پر جس میں اللہ تعالیٰ نے تمام بشری کمالات اور انسانی صفات جمع فرمادیں۔
کیونکہ اس صورت میں وہ یا تو مفعول لہ بنتا ہے یا حال واقع ہوتا ہے۔

کہ یہ ارسلہ کی علت بیان کر رہا ہے۔

اس لیے کہ ٹوکا قاعدہ ہے کہ مفعول لہ جس فعل کی علت ہوتا ہے تو وہ اس کے فاعل کی بھی علت ہوتا ہے ورنہ مفعول لہ پر لام ظاہر کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ
ہدی بھی ارسلہ میں ضمیر مفعول کا فاعل ہے۔ پس ہدی اور ارسلہ کا فاعل ایک ہو گیا اور ہدی کا ارسلہ کا مفعول لہ بنتا صحیح ہے۔

مثلاً کہ مفعول لہ اس فعل کی علت بیان کرتا ہے۔

سوال ہوتا تھا حال کا ذوالحال پر حمل ہوتا ہے۔ یہاں ذوالحال ذات ہے اور حال مصدر ہے جو وصف ہوتا ہے اور حمل ذات پر جائز نہیں۔

جواب دیا کہ اس صورت میں یہ ہادی اسم فاعل کے معنی میں ہوگا۔ یا اس کا ذوالحال پر بطور مبالغہ حمل کیا گیا ہے کہ ”زید عدل“ میں زید پر عدل کا حمل بطور مبالغہ ہوا ہے۔

بالا ہتداء

باب افتعال کا مصدر ہے، معروف ہونے کی صورت میں اس کا معنی ہوتا: راہ یافتن، ہدایت پانا۔ اللہ تعالیٰ اور اس کا اس سے منزہ ہیں، چنانچہ اہتداء معروف کی حضور ﷺ کی طرف نسبت کرنا سوء ادب سے خالی نہیں، اس لیے یہ مجہول ہے۔ معنی ہے: آپ ﷺ اس بات کے حق دار ہیں کہ آپ سے ہدایت حاصل کی جائے۔ سوال ہوتا تھا کہ یہ مصدر لازم ہے اور لازم سے مجہول نہیں آتا، جواب دیا کہ اسے با حرف جار سے متعدی بنایا گیا ہے مجہول آنا درست ہے۔

ہدیٰ اور اس جملہ کی ترکیب میں چار احتمال ہیں، جملہ ہدیٰ کی صفت ہے، یا دونوں ہدیٰ اور جملہ ارسلہ کی ہو یا ضمیر سے نزاد سے ہیں۔ یا حال متداخل ہیں، نیز جملہ متانفہ کا بھی احتمال ہو سکتا ہے۔ نور اور اس کے بعد والے جملہ کو بھی اسی پر قیاس کر لیں، یعنی ارسلہ کا مفعول نہ ہو، ارسلہ کی ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول ال ہو کہ

یہ کہ یہ مجاز فی الطرف کے قبیل سے ہے یعنی مصدر اپنے معنی مصدری کی بجائے اسم فاعل کے معنی میں ہے اور اسم فاعل ذات پر وصف کے دلالت کرتا ہے اس لیے اس کا حمل درست ہے، اسے مجاز لغوی بھی کہتے ہیں۔

یعنی یہ مجاز فی النسب کے قبیل سے ہے، یعنی مصدر اپنے معنی مصدری پر ہے البتہ وصف کا ذات پر حمل بطور مبالغہ ہے مطلب یہ ہوگا ذات باری ہدایت ہے یا ذات نبی سر اپنا ہدایت ہے، اسے مجاز عقلی بھی کہتے ہیں۔

نیز یہ مجاز فی الخلف بھی ہو سکتا ہے، یعنی اصل میں یہ ذات ہدیٰ تھا۔ اس صورت میں حال ہدیٰ وصف نہ رہا ذات ہو گیا اور حمل کرنا درست ہے۔ جب ایک ذوالحال سے کئی حال واقع ہوں تو انہیں حال مترادف کہا جاتا ہے۔

جب ایک ذوالحال سے ایک حال واقع ہو پھر اس حال کی ضمیر سے دوسرا حال واقع ہو تو انہیں حال متداخل کہتے ہیں۔ متانفہ وہ جملہ ہوتا ہے جو کسی سائل کے طلب سوال کے جواب میں آتا ہے، جب مصنف نے والصلوة والسلام علی من ارسلہ ہدیٰ سائل نے سوال کر دیا کہ لہ ارسلہ ہدیٰ تو جواب دیا: ہو بالا ہتداء حقیق۔

اس صورت میں نور سے مراد نور اللہ ہوگا جیسا کہ ہدیٰ سے مراد ہدایت اللہ ہے۔ اس صورت میں ہدیٰ کی طرح نور بھی اسم فاعل کے معنی میں ہوگا، یعنی منور کے معنی میں ہوگا۔

اور جملہ نور ان کی صفت ہو، یا دونوں ایک ذوالحال سے حال مترادف ہوں، یا حال متداخل ہوں یا جملہ متانفہ ہو۔

بہ

سوال ہوتا تھا کہ بہکا متعلق کیا ہے؟ الاقتداء یا یلیق، یلیق کے متعلق کرنے سے معنی بنتا ہے: ہمارا حضور اقدس ﷺ کی اقتدا کرنا آپ کے لائق ہے جو بدابہتہ باطل ہے۔

جواب دیا جارحہ وراقتہ کے متعلق ہوں گے یلیق کے نہیں کیونکہ حضور اقدس ﷺ کی اقتدا کرنا ہمارے لائق ہے نہ کہ آپ کے، آپ کی پیروی ہمارے لیے باعث کمال ہے نہ کہ آپ کے لیے، آپ تو خود سراپا کمال ہیں۔

سوال ہوتا تھا جب بہ ظرف کا متعلق اقتداء ہے تو اسے اقتداء پر مقدم کیوں کیا گیا ہے؟ تو جواب دیا کہ ظرف کو حصر کے قصد سے مقدم کیا گیا ہے۔ نیز اس بات کی طرف اشارہ کرنے کی غرض سے مقدم کیا گیا ہے کہ آپ ﷺ کی ملت (دین) باقی تمام انبیائے کرام ﷺ کی ملتوں کی ناخ ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ اس حصر کا مطلب یہ ہے کہ اب صرف آپ ہی کی اقتدا جائز ہے کسی اور کی نہیں تو پھر آئمہ اربعہ کی اقتدا کا کیا مطلب ہے؟

جواب دیا کہ آئمہ کی اقتدا کرنا گویا حقیقت میں آپ ہی کی اقتدا کرنا ہے، ان کی اقتدا آپ کی اقتدا کے مغایر نہیں کیونکہ وہ آپ ہی کے تابع اور تبع ہیں۔

یہ حصر حقیقی نہیں، اضافی ہے، یعنی باقی انبیاء کی نسبت اب صرف آپ ہی کی اقتدا کی جائے گی، کسی اور نبی کی نہیں کی

لفظ نور ذکر کرنے میں تین نکات کی طرف اشارہ ہے۔

۱۔ رسول اللہ ﷺ کی ذات اقدس مشرق و مغرب کو نور حق سے روشن کرنے والی اور ظلمت کفر کو زائل کرنے والی ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ظاہر و باطن ہر اعتبار سے منور و نور افشاں بنایا ہے۔

۳۔ آپ کا اسم شریف نور بھی ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ: ”قد جاء کم من اللہ نور و کتاب مبین“ ہے۔

حصر کا معنی ہے: ایک امر کے لیے کسی حکم کو ثابت کرنا پھر اس کے غیر سے اس حکم کی نفی کرنا، جیسے کلمہ توحید لا الہ الا اللہ میں ذات باری کے لیے الوہیت کا ثبوت ہے اور غیر سے اس کی نفی۔

جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ان الدین عند اللہ الإسلام (آل عمران: ۱۰/۳)، فمن یتبغ غیر الإسلام دینا فلن یقبل منه (آل عمران: ۱۹/۳)۔

حصر کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور اضافی۔ حصر حقیقی کہتے ہیں، ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا اس کے جمیع ماعدہ کے اعتبار سے اور حصر اضافی کہتے ہیں: ایک شے کو دوسری شے سے خاص کرنا اس کے بعض اغیار کے لحاظ سے۔

چنانچہ آئمہ کی اقتدا حصر کے منافی نہیں کیونکہ آئمہ کی اقتدا حقیقت آپ کی اقتدا ہے۔ وہ آپ کے اقوال و افعال کے ہی شارح ہیں۔

آل کی اصل اہل ہے جس کی دلیل اس کی تصغیر اھیل ہے۔ اس کا استعمال اشرف کے ساتھ خاص ہے۔ چاہے یہ
دینی ہو یا دنیوی۔ اور یہاں آل سے مراد نبی کریم ﷺ کی معصوم عترت ہے (جو صغائر و کبار کے ارتکاب سے محفوظ ہے)

وہ بخت رساموں ہیں۔ جنہوں نے بقائے ایمان کے ساتھ نبی کریم ﷺ کی صحبت کا شرف و اعزاز پایا ہے خواہ قلیل
وقت کے لیے یا کثیر کے لیے۔

یہ منہج کی جمع ہے اور منہج کہتے ہیں کشادہ اور واضح راستے کو۔

(صدق) کہتے ہیں واقع کے مطابق ہونا اور حق کہتے ہیں واقع کا مطابق ہونا، گویا ان میں ذاتاً کوئی فرق نہیں صرف
اعتباراً فرق ہے، جس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ جب خبر و اعتقاد واقع کے مطابق ہوں گے تو واقع بھی خبر و اعتقاد کے مطابق ہوگا
کیونکہ یہ باب مفاعله سے ہے اور مفاعله میں طرفین سے شراکت ہوتی ہے۔ چنانچہ خبر و اعتقاد اس حیثیت سے کہ واقع کے مطابق
ہیں، صدق کہلاتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ واقع ان کے مطابق ہے حق کہلاتے ہیں۔ اور کبھی اسی صدق اور حق کا اطلاق نفس

آل پر اس کا عطف ہے، آل سے مراد اگر حضور اقدس ﷺ کے خاص اہل بیت مراد ہیں تو یہ عطف مبائن کا مبائن کے قبیل سے ہوگا اور اگر اس
سے مراد مومن ہیں تو پھر یہ عطف عام پر خاص کے قبیل سے ہوگا اور یہ کسی نکتہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور وہ یہاں صحابہ کی عظمت و شان کو بیان کرنا ہے۔
پھر اصحاب یا تو صاحب کی جمع ہے جیسے اظہار طاہر کی جمع ہے، یا صُحب کی جمع ہے جیسے نہر کی جمع انبار ہے یا پھر صُحب کی جمع ہے جیسے نہر کی جمع
انمار آتی ہے۔

صحت سے مراد شرف باریابی، لقائے دیدار ہے چاہے چند لمحوں اور گھنٹوں کے لئے نصیب ہوا، ایمان کی قید سے وہ لوگ خارج ہو گئے جنہوں نے
آپ کو کفر کی حالت میں دیکھا، ادراک صحبت کی قید سے وہ مومن خارج ہو گئے جنہوں نے آپ کی حیات طیبہ پائی تو مگر صحبت نصیب نہ ہوئی یا
صحبت تو پائی مگر ایمان آپ کے وصال کے بعد لائے۔
پھر جیسے شرف صحابیت کے لیے ابتدا ایمان شرط ہے ایسے ہی انتہاء بھی شرط ہے کیونکہ جو امر ابتداً شرط ہوتا ہے وہ بقاء بھی شرط ہوتا ہے چنانچہ جمع
الایمان کی قید سے وہ لوگ بھی الگ خارج ہو گئے جو آپ کی حیات طیبہ میں آپ کی صحبت سے سرفراز ہوئے پھر مرتد ہو گئے۔ پھر اصحاب عام او
صحاب خاص ہیں، اصحاب نبی سے اصحاب اور غیر بھی مراد ہیں لیکن صحابہ اصحاب نبی کے ساتھ خاص ہے۔

صدق اور حق کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں، لغت میں صدق کا معنی ہے: شے جس حال پر ہے، اسے اس پر باقی رکھ کر خبر دینا، یعنی کسی شے
ایسے خبر دینا جیسی وہ ہے۔

صدق کا لغت میں معنی ہے: امر ثابت و متحقق۔

گویا صدق اور حق خبر کے دو عنوان ہوئے، اس اعتبار سے کہ خبر واقع کے مطابق ہے تو اسے صدق اور اس لحاظ سے کہ واقع خبر کے مطابق ہے
حق کہہ دیتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ ان کے درمیان فرق ذاتی نہیں، اعتباری ہے اور پھر یہ اعتباری فرق مفہوم کے اعتبار سے ہے، استعمال
سے نہیں۔ اس لیے کہ حق کا اطلاق قول، عقیدہ، دین اور مذہب سب پر ہوتا ہے اور صدق کا اطلاق صرف قول پر ہوتا ہے۔ گویا بعض نے لہ
سے یہ ثابت کیا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ صدق قول اور عقیدہ دونوں میں جاری ہوتا ہے۔ صدق کے مقابلے میں کذب اور حق
میں باطل آتا ہے۔

۱۔ رہا یہ ارشاد باری تعالیٰ: بَلْ نَتَّبِعُ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا۔ تو یہ خبر ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم کسی نبی کے دین کی اتباع کرتے ہیں
ابراہیمی کی کرتے کیونکہ وہ اتباع کے زیادہ لائق ہیں۔

۲۔ اور تصغیر سے شے کی اصلیت معلوم ہو جاتی ہے، تصغیر الشیء یرجعہ الی أصلہ، کیونکہ تصغیر مادہ کلمہ کی ہوتی ہے چنانچہ تصغیر میں جب ہزار کی
آیا تو پتا چل گیا کہ اس کی اصل اصل ہے۔ پھر ہا کو ہمزہ سے بدلا اَصل ہو گیا اور امن کے قاعدہ سے آل ہو گیا۔

۳۔ حسب استعمال آل اور اہل میں فرق بیان کر رہے ہیں، آل خاص ہے اور اہل عام ہے، اس طرح کہ آل اشرف کے لیے خاص ہے اور
اشراف اور غیر اشراف دونوں کے لیے آتا ہے۔ جیسے آل جام کہنا جائز نہیں، اہل جام جائز ہے۔ آل ذوی العقول کے ساتھ آتا ہے جبکہ اہل غیر
العقول کے ساتھ بھی آسکتا ہے جیسے آل زمان کہنا غلط ہے، اہل زمان جائز ہے۔ آل صرف مذکر کے لیے آتا ہے جبکہ اہل دونوں کے لیے آسکتا
جیسے آل فاطمہ جائز نہیں، اہل فاطمہ جائز ہے، لفظ آل کی اضافت ذات باری کی طرف درست نہیں جبکہ اہل کی جائز ہے، جیسے آل اللہ نہیں
سکتا، اہل اللہ کہنا جائز ہے۔

۴۔ جیسے آل نبی دینی حیثیت سے اور آل فرعون دنیوی حیثیت سے۔

۵۔ آل کا مصداق بیان کر رہے ہیں، شارح چونکہ اہل تشیع سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے آل سے آپ کی صرف ذریت مراد لی ہے اور اسے معصوم
ہے۔ ہم اہلسنت کے نزدیک انبیاء و رسل کے علاوہ کوئی معصوم نہیں۔ شیعہ حضرات آیت کریمہ: انما یرید اللہ لیذہب عنکم الرجس
الْبیت و یطہرکم تطہیراً (الاحزاب: ۳۳/۳۳)۔ سے استدلال کرتے ہیں اس میں اہل بیت کے معصوم ہونے کی کوئی دلیل نہیں، اس میں
صرف ذات باری یہ فرما رہے ہیں کہ وہ تمہیں پلیدی سے دور کر کے پاک کرنا چاہتا ہے۔

نیز آل کے مصداق میں اور بھی اقوال ہیں:

۱۔ ذریت، ازواج مطہرات، داماد اور ان کی اولاد۔

۲۔ اہل بیت کرام، بنو ہاشم، امام اعظم ابوحنیفہ اور بعض اصحاب مالکیہ کے نزدیک۔

۳۔ بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب امام شافعی کے نزدیک، تمام اہل ایمان اور تبع شریعت، ارشاد نبوی ہے: کل مومن تنقی فھو آلی، یہ جابر
عبداللہ، سفیان ثوری، بعض شوافع اور امام نووی و اذھری کا مذہب ہے۔

بالتصديق

یہ فعل سعدوا کے متعلق ہے۔ جس کا معنی ہے: صحابہ کرام نبی کریم ﷺ جو دین اور شریعت لائے اس کے (اصول فروع) کی تصدیق اور ان پر ایمان لانے کے سبب صدق کی راہوں سے سعادت اندوز ہوئے۔

صعدوا فی معارج الحق

یعنی وہ حق کے انتہائی مرتبے پر فائز ہوئے۔

سوال ہوتا تھا، کس طرح حق کے انتہائی مرتبے پر فائز ہوئے؟

جواب دیا، تمام سیدھیوں پر چڑھنا جملہ مراتب کو طے کرنا اس بات کو متلزم ہے کہ وہ انتہائی مرتبے پر پہنچ گئے۔

بالتحقیق

جارجور کس کے متعلق ہیں؟ اس بارے دو احتمال ہیں:

یا تو یہ ظرف لغو ہے اور سعدوا کے متعلق ہے جیسا کہ بالتصديق میں جارجور سعدوا کے متعلق ہیں۔

یا ظرف مستقر ہے اور مبتدا محذوف کی خبر ہے، یعنی هذا الحكم متلبس بالتحقیق جس کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ کا حق

کے انتہائی مرتبے پر پہنچنا ایسی بات ہے جو ثابت شدہ ہے۔

صدق اور حق کے دو دو معنی ہیں، صدق کا ایک معنی خبر مطابق للواقع اور دوسرا معنی مطابق للواقع، ایسے ہی حق کے دو معنی ہیں، ایک واقع مطابق للغير اور دوسرا مطابق للغير، تو یہاں بتایا کہ کبھی صدق اور حق اپنے دوسرے معنی میں بھی مستعمل ہوتے ہیں، پہلا معنی عام ہے اور یہ دوسرا معنی خاص ہے۔

بسبب کالفظ ذکر کر کے بتایا کہ باسیبہ ہے۔

تصديق پر عطف تفسیری ہے اس لیے کہ ہر جہاں کا تعلق دونوں سے ہے جس سے شریعت کے اصول و فروع مراد ہیں۔ اس سے معتزلہ کے اس مذہب کا رد کرتا ہے کہ ایمان تصديق اور اطاعت کے مجموعہ کا نام ہے۔ وہ کہتے ہیں ایمان زبان سے اقرار، دل سے تصديق اور اعضاء سے عمل کرنے کا نام ہے۔ جبکہ اہلسنت کے ہاں ایمان صرف دل سے تصديق کرنے کا نام ہے، زبان سے اقرار صرف اجرائے احکام کرنے کے لیے ہے۔

اس لیے کہ معارج جمع ہے معراج کی اور الحق معرف باللام کی طرف مضاف ہے، اور جب جمع معرف باللام کی طرف مضاف ہوتی ہے تو استغراق کا فائدہ دیتی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ صحابہ کرام حق کے تمام مرتبوں پر پہنچے اور تمام مرتبوں پر پہنچنا اس بات کو لازم کرتا ہے کہ وہ حق کے آخری مرتبہ پر پہنچ گئے، گویا ملزم ذکر کر کے مراد لازم لیا ہے۔

اس سے ایک وہم کا ازالہ کر رہے ہیں۔ سوال ہوتا تھا، جو حکم تحقیق کے ساتھ متلبس ہو، وہ تحقیق کے قریب تو ہوتا ہے، تحقیق نہیں ہوتا۔ چنانچہ صحابہ کرام کے صعودی معارج الحق کا تحقیق ہونا ثابت نہیں۔

جواب دیا کہ یہاں متلبس بالتحقیق سے تحقیق کے قریب ہونا نہیں، تحقیق ہونا مراد ہے۔

و بعد فهذا غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام و تقريب المرام من تقرير عقائد الإسلام، جعلته تبصرة لمن حاول التبصر لذي الإفهام و تذكرة لمن أراد أن يتذکر من ذوی الأفهام سيما الولد الأعز الحنفی الحری بالإكرام سنی حبیب الله عليه التحية والسلام لا زال له من التوفيق قوام و من التأييد عصام و على الله التوكل و به الاعتصام

حمد و صلوة کے بعد عرض ہے کہ یہ کتاب (تہذیب) فن منطق اور علم کلام کی تحریر میں نہایت مہذب کلام ہے، اور یہ مقصود، عقائد اسلام کی تقریر و اثبات کو طابع اور افہام کے قریب کرنے، یعنی سمجھانے والی ہے۔ چنانچہ اسے میں نے ہر اس کے لیے بصیرت افروز بنانے کی سعی کی ہے جو سمجھتے یا سمجھاتے وقت اس سے بصیرت حاصل کرنے کا ارادہ رکھتا ہو، اور اسے نصیحت آموز بنایا جو سمجھ دار اس سے نصیحت حاصل کرنے کی خواہش رکھتا ہو، خاص کر بہت پیارے، شریف، عزت و تکریم کے لائق، اللہ تعالیٰ کے حبیب ﷺ کے ہم نام (عزیز محمد) کے لیے اسے بصیرت افروز اور نصیحت آموز بنایا۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ توفیق الہی ہمیشہ اس کا سہارا رہے اور تائید بانی اس کی محافظ رہے۔ اللہ تعالیٰ پر ہی بھروسہ ہے اور اسی کے دامن رحمت سے وابستگی ہے۔

و بعد

ظروف مہنیہ میں سے ہے جو غایات میں سے ہیں۔ (محل اعراب کے لحاظ سے) ان کی تین صورتیں ہیں، اس لیے کہ ان کا مضاف الیہ یا تو مذکور ہوتا ہے، یا محذوف نیا منسیا ہوتا ہے یا محذوف منوی ہوتا ہے۔ پہلی دو صورتوں، مضاف الیہ مذکور اور محذوف نیا منسیا ہونے کی حالت میں یہ ظروف معرب ہوتی ہیں۔ اور تیسری صورت، مضاف الیہ محذوف منوی ہونے کی حالت میں مبنی بر ضم ہوتی ہیں۔

فهذا

سوال ہوتا تھا کہ اسم اشارہ ہذا پر فاجزاسیہ ہے اور یہ حرف شرط کے جواب میں ہوتی ہے جبکہ یہاں کوئی حرف شرط مذکور نہیں۔

جیسے قبل، قدام، تحت، فوق، بعد کا اکثر استعمال تو زمان کے لیے ہوتا ہے، لیکن کبھی مکان کے لیے ہوتا ہے۔ یہاں دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔ بعض نسخوں میں ”من الظروف البينية“ کے الفاظ ہیں، یہی صحیح ہے کیونکہ آگے جو تین حالات بیان ہوئے ہیں وہ ظروف مہنیہ کے ہیں نہ کہ غایات کے، کیونکہ غایات ان ظروف کو کہا جاتا ہے جو مقطوع الاضافت ہوتی ہیں، جن کے مضاف الیہ لفظوں میں مذکور نہ ہوں اور ان کی دوہی صورتیں ہوتی ہیں: نیا منسیا یا منوی۔

انہیں غایات اس لیے کہا جاتا ہے کہ غایت کا معنی ہے انتہا، جملہ کی انتہا تو مضاف الیہ پر ہوتی تھی تو وہ ان پر ہوجاتی ہے۔ پہلی صورت میں اس لیے معرب ہوتی ہیں کہ اضافت بنا کے مانع ہے، الإضافة تنبہم البناء۔ اور دوسری صورت میں اس لیے معرب ہوتی ہیں کہ مضاف الیہ کی ضرورت نہیں ہوتی اور نہ یہ حروف مبنی الاصل کے مشابہ ہوتے ہیں۔

اس لیے کہ اس صورت میں ظروف مضاف الیہ کی محتاج ہوتی ہیں اور حروف مبنی الاصل کے مشابہ ہوتی ہیں۔ سوال ہو سکتا ہے کہ اسے ضمہ پر مبنی کیوں کیا فتح اور کسرہ پر کیوں نہیں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک تو اعراب و بنا میں فرق کرنے کے لیے، دوسرا مضاف الیہ کے حذف کی زیادت کا ازالہ کرنے کے لیے اور تیسرا مضاف الیہ کے حذف میں خفت ختم کرنے کے لیے اسے ثقیل حرکت، ضمہ پر مبنی کیا۔

سوال ہوتا تھا کہ کلام کی دو قسمیں ہیں: لفظی اور نفسی، غایۃ تہذیب الکلام میں کون سا کلام مراد ہے لفظی یا نفسی؟
جواب دیا کہ اگر ہذا سے اشارہ الفاظ کی طرف ہے تو کلام سے مراد کلام لفظی ہے اور اگر معانی کی طرف ہے تو کلام سے مراد کلام نفسی ہے جس پر کلام لفظی پر دلالت کرتا ہے۔

غایۃ تہذیب الکلام

سوال ہوتا تھا کہ ہذا اسم اشارہ ہے جو ذات پر دلالت کرتا ہے اور غایۃ تہذیب الکلام میں تہذیب مصدر ہے جو وصف پر دلالت کرتا ہے، تو یہاں وصف کا ذات پر حمل لازم آ رہا ہے جو جائز نہیں۔

جواب دیا کہ غایۃ تہذیب الکلام کا حمل ہذا پر دو وجہ سے کیا ہے: ایک یہ کہ مبالغہ کے طور پر کیا ہے جیسے زید عدل میں عدل کا حمل زید پر بطور مبالغہ ہے، یا اس بنا پر کیا ہے کہ تقدیر کلام یہ ہے: ہذا کلام مہذب غایۃ التہذیب، خبر کو مع مفت حذف کر دیا، مفتول مطلق غایۃ التہذیب کو اس کے قائم مقام کر دیا اور مجاز حذف کے طریق پر اسے خبر کا اعراب دے دیا گیا۔

تحریر المنطق والکلام

سوال ہوتا تھا کہ مصنف نے فی تحریر المنطق والکلام کہا، فی بیان المنطق والکلام کیوں نہیں کہا؟

جواب دیا کہ فی بیان المنطق والکلام اس لیے نہیں کہا کہ لفظ تحریر میں اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ یہ بیان خشو وزائد ہے سے خالی ہے ورنہ اس نکتہ کی طرف اشارہ نہ ہوتا۔

۱۔ وہ کلام جس کا انسان تلفظ کرتا ہے۔

۲۔ وہ کلام جس کا انسان تصور کرے۔

جیسے خاتم النبیین، اس کا تلفظ کلام لفظی ہے اور تصور کلام نفسی، اور نقوش نہ کلام لفظی ہیں اور نہ کلام نفسی، اس لیے ان کی طرف تو اشارہ ہو نہیں سکتا تو مجازاً الفاظ اور معانی کی طرف اشارہ کرنا پڑے گا انہیں امر محسوس قرار دے کر۔

۳۔ یہ اصطلاح میں مجاز کی قسم مجاز فی النسب ہے۔

یہ کہ عامل کو حذف کر کے معمول کو اس کے قائم مقام کر دیا جائے اور عامل کا اعراب معمول کو دے دیا جائے، جیسے قرآن مجید میں ہے: واسئل القریۃ (یوسف: ۲۷) اصل میں واسئل اهل القریۃ ہے۔

۴۔ خشو کلام میں اس زائد لفظ کو کہا جاتا ہے جس کی ادائے مراد میں ضرورت نہ ہو خواہ اس لفظ کا کوئی فائدہ ہو یا نہ ہو، زائد کا ذکر عطف تفسیری ہے جس سے خشو کی وضاحت مقصود ہے۔ بعض کے نزدیک خشو اس زیادت کو کہتے ہیں جو متعین ہو اور زائد اس زیادت کو کہا جاتا ہے جو متعین نہ ہو، خشو اس بیان کو کہتے ہیں جو زائد بلا فائدہ ہو اور زائد وہ بیان ہے جو اصل مراد سے فاضل ہو۔

جواب دیا کہ ہذا اسم اشارہ پر فاجزائیہ یا تو کلام میں اُما کے موجود ہونے کے وہم پر ہے، یا نظم کلام میں اُما کے مقدور کی بنا پر ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ اسم اشارہ، ہذا اشارہ الیہ حسی کے لیے موضوع ہے اور وہ خارج میں موجود نہیں، خارج میں تو صرف ذہن ہیں، نہ الفاظ ہیں اور نہ معانی۔

تو جواب دیا کہ ہذا سے ان معانی مخصوصہ کی طرف اشارہ ہے جو ذہن میں مرتب اور موجود ہیں جنہیں مخصوص الفاظ تعبیر کیا گیا ہے، یا ان الفاظ کی طرف اشارہ ہے جو مخصوص معانی پر دلالت کرتے ہیں۔

سوال ہوتا تھا کہ دیباچے (مقدمے) کی وضع کبھی تصنیف سے پہلے ہوتی ہے اور کبھی بعد میں۔ اگر اس دیباچے کی بعد میں ہوئی ہو تو ہذا سے اشارہ کرنا کیونکر صحیح ہوگا؟

تو جواب دیا کہ خواہ دیباچے کی وضع (تحریر) تصنیف سے پہلے ہو یا بعد میں، ہذا کے اشارہ الیہ دو ہی ہیں: معانی مخصوص الفاظ مخصوصہ جو تصنیف کے وقت مصنف کے ذہن میں مرتب و موجود تھے۔ کیونکہ وہ الفاظ اور معانی جو مرتب اور موجود ہیں، خارج میں کوئی وجود نہیں۔

۱۔ تو ہم کا مطلب ہے: غیر تحقق کو تحقق الوجود فرض کرنا، چونکہ عموماً ایسے موقع پر اُما مذکور ہوتا ہے اس لیے عقل نے بواسطہ وہم حکم لگایا کہ یہاں مذکور ہے، اس لیے فاجزائیہ ذکر کر دی۔

۲۔ اعتراض ہو سکتا تھا کہ عقل وہم کے واسطے سے جو حکم لگاتی ہے وہ کاذب ہوتا ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں تو دوسری وجہ بیان کی کہ یہاں اُما مقدور فی الوقت محذوف ہے، مگر حقیقت میں مذکور ہے اور احکام میں مقدور بھی مذکور کے حکم میں ہوتا ہے۔ یہ وجہ بھی درست نہیں اس لیے کہ اُما کے ہونے کے لیے شرط ہے کہ فاجزائیہ کے بعد فعل امر یا نہی ہو اور فاسے پہلے اسم منصوب ہو۔ یہاں ایسی کوئی بات نہیں تو اس کا صحیح جواب یہ ہے بعد یہاں قائم مقام حرف شرط کے ہے۔ جیسے آیت کریمہ: اذلم یہتدوا بہ فسنیقولون ہذا افلک قدیم (الاحقاف: ۳۶/۱۱) میں اذ شرط کے قائم مقام ہے۔ نیز واؤ بھی اُما کے قائم مقام ہو سکتی ہے۔

۳۔ کبھی کسی امر معقول کو بمنزلہ امر محسوس قرار دے کر ہذا سے اس کی طرف سے اشارہ کر دیا جاتا ہے، جیسے ذلکم اللہ ربکم میں اشارہ ہے سے مقصود یہ نتیجہ ہوتی ہے کہ یہ امر معقول جو مشار الیہ ہے، نہایت واضح اور ظاہر ہے۔ تو یہاں مصنف نے بھی الفاظ مرتبہ اور معانی مرتبہ اپنے معقول کو بمنزلہ امر محسوس قرار دے کر ان کی طرف ہذا سے اشارہ کر کے یہ بتایا کہ یہ الفاظ اور معانی (منطق کے قواعد وضوابط) ان کے ذہن اسنے مستحضر ہیں کہ گویا وہ محسوس ہیں۔

۴۔ کتاب کے شروع میں جو خطبہ لکھا جاتا ہے، اسے دیباچہ، یا مقدمہ کہا جاتا ہے، کتاب کے مسائل لکھنے سے پہلے جو خطبہ لکھا جاتا ہے اسے ابتدا اور جو مسائل کتاب لکھنے کے بعد لکھا جاتا ہے اسے الحاقیہ کہتے ہیں۔

۵۔ اسم اشارہ ہذا کے مشار الیہ کا تعین فرما رہے ہیں کہ دیباچہ ابتدا ہے، یا الحاقیہ ہر دو صورت میں ہذا اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہے، حقیقی میں نہیں، اس لیے کہ ہذا سے موجود خارجی کی طرف اشارہ کرنا جو محسوس اور مشاہدہ، حقیقت ہے اور امور ذہنیہ کی طرف اشارہ کرنا مجاز ہے۔

۶۔ اس لیے کہ الفاظ قار الذات کے قبیل سے نہیں، وہ جن کے اجزائے مجتمع نہ ہو سکیں۔ جب الفاظ کا خارج میں وجود نہیں تو معانی کا بھی نہیں ہو سکتا۔ الفاظ کے مدلول ہیں۔ جب دال نہیں تو مدلول کیسے پایا جاسکتا ہے، چنانچہ خارج میں صرف نقوش موجود ہیں جو الفاظ پر دال ہیں اور وہ معانی پر۔

اور منطق وہ آلہ قانونیہ ہے جس کی پاسداری ذہن کو فکر میں واقع ہونے والی خطا سے بچاتی ہے۔ اور کلام وہ علم ہے جس سے قانون اسلام کی نہج پر مبداء و معاد کے احوال سے بحث کرتا ہے۔

و تقریب المرام

تقریب ہے مجرد ہے اور اس کا تہذیب پر عطف ہے، یعنی یہ کتاب تہذیب مقصود کلام، عقائد کی (دلیل سے) تقریر اثبات کو طالع اور افہام کے نہایت قریب کرنے والی ہے۔

نیز تقریب المرام کا حمل بھی حذا پر یا بطور مبالغہ ہے، یا تقدیر کلام یہ ہے: ہذا مقرب غایۃ التقرب۔ چنانچہ خیر صفت کو حذف کر دیا اور مفعول مطلق کو اس کے قائم مقام کر دیا۔

من تقریر عقائد الإسلام

یہ المرام کا بیان ہے، سوال ہوتا تھا کہ عقائد اسلام میں کون سی اضافت ہے لفظیہ یا معنویہ، معنویہ ہونے کی صورت میں بیانیہ، ظریفیہ یا لامیہ؟

۱۔ فاعل اور مفعول کے درمیان وہ واسطہ جو فاعل کا اثر مفعول تک پہنچائے، جیسے آری بڑھی اور لکڑی کے درمیان واسطہ ہے جو بڑھی کا اثر لکڑی تک پہنچاتی ہے۔ ایسے ہی علم منطق بھی قوت عاقلہ کے اثر، اکتساب کو مطالب کسب تک پہنچاتا ہے۔

۲۔ اس وہم کازالہ کر رہے ہیں کہ کلام سے مراد کلام لفظی یا نفسی نہیں بلکہ اس سے مراد علم الکلام ہے جو دیگر فنون اسلام کی طرح ایک فن ہے۔ یہ قید احترازی ہے، یعنی اس قید سے وہ علوم خارج ہو گئے جن میں مبداء و معاد کے احوال سے بحث تو ہوتی ہے، لیکن عقل کے طریقے پر ہوتی ہے، جیسے علم فلسفہ، علم الہیات۔

۳۔ مبداء سے مراد ذات و صفات باری ہیں اور معاد سے مراد احوال آخرت ہیں، یعنی انسان کا مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونا، حساب کے بعد مستحق ثواب کا ثواب پانا اور مستحق عذاب کو عذاب ملنا۔

۴۔ گویا کلام وہ علم ہے جس میں شرع اسلامی کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات، صفات اور امور آخرت کے بارے میں بحث کی جاتی ہے۔ اس سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ تقریب کا لغوی معنی تو قریب کرنا ہے، مگر اصطلاح میں تقریب دلیل کے اس طرح چلانے کو کہتے ہیں جس سے مطلوب لازم آجائے۔

۵۔ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ تقریب مصدر متعدی بدو مفعول ہے، پہلا المرام ہے اور دوسرا الطبائع و الافہام ہے جو عبارت میں مخدوف ہے۔

۶۔ اور من بیانیہ ہے، جیسے فاجتنبوا الرجس من الاوثان (الحج: ۳۰/۲۲) میں من بیانیہ ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہوگی: تقریب المرام الذی ہو تقریر عقائد الإسلام، یعنی اس مقصد کو قریب کرنا ہے جو عقائد اسلام کی تقریر ہے۔

۷۔ عقائد عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ اس قضیہ مصدقہ کو کہا جاتا ہے جس کی بندہ دل سے تصدیق کرتا ہے۔

فیاء العہدیب علی شرح العہدیب

جواب دیا کہ اگر اسلام نفس اعتقادات کا نام ہے تو عقائد الاسلام میں اضافت بیانیہ ہے۔ اور اگر اقرار باللسان، تصدیق بالہیجان اور عمل بالارکان کے مجموعہ ہے یا صرف اقرار باللسان سے عبارت ہے تو عقائد اسلام میں اضافت لامیہ ہوگی ہے۔

جعلتہ تبصرۃ

سوال ہوتا تھا کہ جعلت میں مفعول اول ضمیر ذات پر دال ہے اور مفعول ثانی تبصرہ مصدر وصف پر دال ہے، وصف کا حمل تو ذات پر درست نہیں۔

جواب دیا کہ تبصرہ مبقر کے معنی میں ہے، یہ مجاز لغوی ہے۔ یہ تجوز فی الاسناد، مجاز عقلی کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ کتاب کی طرف تبصرہ کا اسناد بطور مبالغہ ہے۔

یہی احتمالات تذکرہ میں بھی ہیں کیونکہ اس کا تبصرہ پر عطف ہے یا تو مذکر کے معنی میں ہے اور مجاز لغوی ہے یا بطور مبالغہ نفس تذکرہ ہے اور مجاز عقلی ہے۔

لدى الإفہام

الف کے کسرہ کے ساتھ باب افعال سے ہے، یعنی غیر کے اسے سمجھتے وقت یا غیر کو اسے سمجھاتے وقت یہ بصیرت کا فائدہ دے۔ پہلی صورت متعلم کی ہے اور دوسری صورت معلم کی، گویا ”من حاول“ میں من (اسم موصول) سے دونوں مراد ہو سکتے ہیں، کتاب تہذیب متعلم اور معلم دونوں کے لیے باعث بصیرت ہے۔

۱۔ محققین اہل سنت کے نزدیک اسلام صرف اعتقاد، یعنی تصدیق بالہیجان کا نام ہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے مدارج النبوت یہی تصریح فرمائی ہے۔ اور جہور اہلسنت کے نزدیک اسلام اقرار باللسان اور تصدیق بالہیجان کا نام ہے۔

۲۔ یہ وہ اضافت ہوتی ہے جس کا مضاف بمنزل مبتدأ اور مضاف الیہ بمنزل خبر ہوتا ہے، یعنی وہ عقائد جنہیں اسلام کہا جاتا ہے۔ اس صورت میں اسلام ایمان کے معنی میں ہوگا، یعنی اعتقاد اور تصدیق، اور ظاہر ہے کہ اعتقاد اور تصدیق ایک ہی شے ہیں۔

۳۔ یہ مخزل کا مذہب ہے۔

۴۔ یہ کرامیہ کا مذہب ہے، ایک بدعتی عبد اللہ بن کرام کے پیروکار۔

۵۔ اگر مضاف الیہ مضاف کا عین اور اس کی جنس سے ہو تو یہ اضافت بیانیہ ہوتی ہے، جیسے خاتم فضة ای خاتم من فضة سے اضافت مذنیہ بھی کہتے ہیں اور اگر مضاف الیہ مضاف کا نہ عین ہو اور نہ جنس سے ہو تو اضافت غیر بیانیہ ہوگی پھر اس کی دو قسمیں ہیں، اگر مضاف الیہ مضاف کا ظرف بن سکتا ہو تو اضافت ظرفیہ ہوگی اسے اضافت فیوہ بھی کہا جاتا ہے، جیسے صلوة اللیل ای صلوة فی اللیل، اور اگر مضاف الیہ مضاف کا ظرف نہ بن سکتا ہو تو یہ اضافت لامیہ ہوگی، جیسے غلام زید ای غلام لزیل۔

مطلب یہ کہ اسلام کے عقائد کی دلیل سے تقریر اور اثبات۔

۶۔ اور عطف میں معطوف علیہ کا وہی حکم ہوتا ہے جو معطوف کا ہوتا ہے۔

۷۔ اور الافہام پر الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے، اصل میں لدى افہامہ ہے۔

من ذوی الأفہام

الف کے فتح کے ساتھ، فہم کی جمع ہے، اور ظرف ترکیب کلام میں یا تو مستقر ہے اور یتنذ کہ کے فاعل ہو ضمیر سے حال کی واقع ہے۔ یا ظرف لغو ہے اور یتنذ کہ کے متعلق ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ یتنذ کہ کا صلہ تو من نہیں آتا، اس کے متعلق کرنا جائز نہیں۔

جواب دیا کہ اخذ اور تعلم کے معنی کی تضمین ۱ کے ساتھ یتنذ کہ کے متعلق ہے، یعنی یتنذ کہ اخذ و متعلبا من ذوی

الأفہام۔ بہ من اخذ یا تعلم کا صلہ ہے۔

یہ کلام بھی دونوں وجہوں کا احتمال رکھتا ہے، یعنی کتاب تہذیب معلّم کے لیے بھی تذکرہ (نصیحت آموز) ہے اور معلّم کے لیے بھی ۱۔

سیما

سئی ۱ کا لغوی معنی مثل ہے، جیسے جب دو چیزیں برابر ہوں تو عربی محاورے میں کہا جاتا ہے: ہما سیماں ”وہ دونوں برابر ہیں“ سیما اصل میں لا سیما ہے۔ لفظوں میں لاحق کر دیا لیکن معنی میں مراد ہے ۱۔ مابارے تین احتمال ہیں: زائدہ ہے، موصوفہ ہے یا موصوفہ ہے ۱۔ یہ تو ہے لا سیما کی اصل۔ پھر اسے اصل سے نقل کر کے خصوصاً کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا۔ اور اس کے مابعد کی اعراب میں تین وجوہ ہوتی ہیں ۱۔

الحفی

یہ خاصہ صفت کا صیغہ ہے جس کا معنی ہے: مہربان، اور ولد سے مراد مصنف کے صاحبزادے محمد ہیں۔

۱ فی موضع الحال کہا، حال نہیں کہا، اس لیے کہ حال ظرف نہیں ظرف کا متعلق ہے، اور وہ چونکہ محذوف ہے اس لیے وہ حال کی جگہ ہے، حال نہیں۔

۲ فعل یا شفع کے ساتھ کسی مصدری معنی کا اس طرح لحاظ کرنا کہ اس مصدری معنی کا مشتق حال یا صفت ہو۔ بالفاظ دیگر ایک فعل کے ضمن میں دوسرے فعل کے معنی کو داخل کر کے فعل اول کے بعد فعل ثانی کے صلہ کا ذکر کرنا، اس طرح کہ فعل مذکور کے معنی کا ارادہ کرتے ہوئے فعل غیر مذکور کے معنی کا اس طرح لحاظ کرنا کہ اس کے متعلقات میں سے کسی متعلق کو ذکر کر دیا جائے۔

۳ یعنی تیسرے کی طرح تذکرہ بھی دو احتمال رکھتا ہے، ایک معلّم کے لیے اور دوسرا معلّم کے لیے۔

۴ اصل میں سوی یا سیوی ہے، مرقی کے قاعدہ کی رو سے داؤ کو یا سے بدلا اور یا کا یا میں ادغام کر دیا تو سیوی ہو گیا۔

۵ یہ کلام کے حذف کے ساتھ سیما، اور لا کے ذکر کے ساتھ لا سیما دونوں طرح مستعمل ہوتا ہے۔

۶ اگر موصول ہو تو معنی لا مثل الذی ہے، اگر موصوفہ ہے تو معنی مثل شیء ہے اور اگر زائدہ ہے تو معنی لا مثل ہے۔

۷ دونوں میں مناسبت واضح اور ظاہر ہے کہ جس کی کوئی مثل نہ ہوگی وہ لامحالہ مخصوص اور ممتاز ہوگا۔

۸ یعنی رفع، نصب اور جریزوں جائز ہیں، مرفوع ہونے کی صورت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی: لا سیبی الفراء، لا سیبی الولد، یا لا سیبی شیء، لا سیبی الولد، اول میں موصول ہے اور ثانی میں موصوفہ ہے۔ منصوب ہونے کی صورت یہ ہے کہ لا سیما کو حرف استنثار قرار دیا جائے تو مابعد متشبی ہونے کی بنا پر

منصوب ہوگا۔ مجرور ہونے کی صورت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی: سیبی الولد اس صورت میں مازائدہ ہوگا۔

الحری

لائق، قابل، شریف، حریت پسند، صفت مشبہ کا صیغہ ہے ۱۔

قوام

وہ امر جس سے بات درست اور قائم رہے ۱۔

التأیید

یعنی تقویہ، یہ اید معنی قوت سے ہے ۱۔

عصام

وہ چیز جس سے امر لغزش سے محفوظ اور مامون رہے۔

وعلی اللہ

سوال ہوتا تھا کہ علی اللہ، التوکل کے متعلق ہے تو معمول کو عامل پر کیوں مقدم کیا؟

جواب دیا کہ حصر پیدا کرنے کے ارادے سے ظرف کو مقدم کیا ۱۔ اور بہ کو مقدم کرنے میں حصر کے ساتھ جمع کی رعایت بھی مقصود ہے ۱۔

التوکل

حق کے ساتھ مضبوطی سے وابستہ ہونا اور خلق سے الگ ہونا، یعنی خلاق سے اعتماد ہونا صرف اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرنا توکل ہے۔

الاعتصام

برقرار رہنا، قائم رہنا، بٹھارنا اور مضبوطی سے دامن تھام لینا۔

۱ باب ضرب یضرب سے مشتق ہے۔

۲ قوام، قادم بقاوم سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے: مدار۔

۳ بتایا کہ جو دو لفظ مجرور ہیں، وہ مزید فیہ میں بھی ہم معنی ہوتے ہیں۔

۴ التوکل مبتدا ہے اور علی اللہ اس کی خبر ہے اور ایسے ہی الاعتصام مبتدا ہے اور بہ اس کی خبر ہے اور خبر میں اصل مؤخر ہونا اور مبتدا میں مقدم ہونا ہے۔

۵ کیونکہ جس امر کا مقام مقدم ہوتا ہو، اس کے مقام سے مؤخر کر دیا جائے تو اس سے حصر حاصل ہوتا ہے۔

۶ یعنی حضر کے ساتھ ساتھ قافیہ کی رعایت بھی ہو جائے کہ عصام اور اعتصام میں قافیہ ہے، اور الاعتصام بہ کہنے میں قافیہ کی رعایت نہ ہوتی۔

مقدمہ

- ✽ علم کی تعریف
- ✽ علم کی اقسام
- ✽ نظریہ فکر کی تعریف
- ✽ منطق کی ضرورت
- ✽ منطق کی تعریف
- ✽ منطق کا موضوع
- ✽ منطق کی غایت

القسم الأول فی المنطق
(کتاب تہذیب کا پہلا حصہ فی منطق کے بارے میں ہے،

مقدمة

یہ مقدمہ ہے۔

مقدمہ

القسم الأول

سوال ہوتا تھا کہ القسم الاول سے آپ کتاب کی تقسیم فرما رہے ہیں جبکہ اس سے پہلے مقسم کا کوئی ذکر نہیں ہوا حالانکہ اس کا ذکر ہونا ضروری ہے، کیونکہ یہ بھی تقسیم کے احکام میں سے ہے، لیکن یہاں ایسا نہیں۔

تو جواب دیا کہ چونکہ ”فی تحریر المنطق والکلام“ میں یہ بات ضمناً معلوم ہو گئی تھی کہ کتاب تہذیب دو حصوں پر مشتمل ہے تو پھر الگ سے اس بات کی صراحت کرنے کی ضرورت نہ رہی کہ یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ القسم الاول پر لام عہد خارجی کا ہے اور کسی اسم پر لام عہد خارجی لانے کی شرط یہ ہے کہ معبود پہلے سے مذکور ہو، جبکہ قسم اول یہاں پہلے مذکور نہیں۔

جواب دیا کہ القسم الاول کو لام عہد خارجی سے معارفہ بنانا صحیح ہے کیونکہ وہ ”فی تحریر المنطق والکلام“ میں ضمناً معبود ہے۔
سوال ہوتا تھا کہ پہلے مذکور نہ ہونے میں قسم اول اور مقدمہ برابر ہیں، پھر کیا وجہ ہے کہ قسم اول پر تو لام عہد خارجی کا لائے اور مقدمہ پر نہیں لائے، وجہ؟

جواب دیا کہ قسم اول مقدمہ کے برعکس ہے، قسم اول تو ضمناً پہلے مذکور ہے، اس لیے اس پر الف لام لائے جبکہ مقدمہ کا نہ پہلے مذکور ہونا معلوم ہے اور نہ وہ معبود ہے اس لیے اسے نکرہ ذکر کیا اور مقدمہ کہا۔

فی المنطق

اگر کوئی سوال کرے کہ القسم الاول فی المنطق میں قسم اول سے مراد مسائل منطق ہیں اور فی المنطق سے مراد بھی مسائل منطق ہیں تو معنی یہ ہوا: المسائل المنطقية فی المسائل المنطقية، تو یہ ظرفیۃ الشئ لنفسہ ہوئی جو باطل ہے۔ تو اس ظرفیت کی

اس لیے کہ کتاب کی تقسیم کبھی صراحت ہوتی ہے اور کبھی ضمناً، اور یہاں کتاب کی تقسیم ضمناً ہوئی ہے جو فی تحریر المنطق والکلام سے معلوم ہوتی ہے، اس لیے القسم الاول کہنا صحیح ہے۔

اور کسی اسم پر الف لام عہد خارجی کا داخل کرنے کے لیے معبود کا پہلے مذکور ہونا شرط ہے خواہ ضمناً ہو یا صراحتاً، اگر ضمناً مذکور ہے تو بھی کافی ہے، صراحتاً مذکور ہونا شرط نہیں۔

یہ کہ لفظ مقدمہ تو صراحتاً عبارت میں نہ پہلے مذکور ہوا ہے اور نہ ضمناً ذکر آیا ہے، اس لیے اسے نکرہ لائے۔

جواب دیا کہ یہاں کوئی ظریفیۃ الشئ لنفسہ لازم نہیں آرہی، اس لیے کہ ممکن ہے قسم اول سے الفاظ اور عبارات ہوں اور منطق سے معانی، پس معنی یہ ہوگا: یہ الفاظ ان معانی کے بیان میں ہیں اور ظاہر ہے کہ الفاظ اور معانی دونوں باہم مغایر ہیں سوال ہوتا تھا کہ آیا القسم الاول فی المنطق میں صرف دو احتمال الفاظ اور معانی ہی مراد ہو سکتے ہیں، دوسری وجہ کا احتمال نہیں ہو سکتا؟

جواب دیا کہ یہ عبارت دوسری وجہ کا بھی احتمال رکھتی ہے اور ان وجوہ کی تفصیل یہ ہے کہ قسم اول سات معانی میں سے ایک سے عبارت ہو: الفاظ، معانی، نقوش، الفاظ و معانی، معانی و نقوش یا الفاظ و معانی و نقوش۔ اور منطق بھی پانچ معانی میں سے ایک سے عبارت ہو: ملکہ، جمع مسائل کا علم، استقراء مسائل کا علم جس سے عصمت حاصل ہو جائے، تمام نفس مسائل یا اس مسائل کہ عصمت حاصل ہو جائے۔ چنانچہ قسم اول کے ان سات اور منطق کے ان پانچ احتمالات کا لحاظ کیا (ضرب دی) تو اس سے کل پینتیس احتمالات حاصل ہوئے۔ سوال ہوتا تھا کہ المنطق پر حرف فی داخل کرنا صحیح نہیں کیونکہ اسے اس پر داخل کیا جاتا ہے جو ظرف بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور منطق علم ہے، ظرف نہیں۔

تو جواب دیا کہ یہاں المنطق کا مضاف مقدر ہے جو بیان، حصول اور تحصیل ہے، یہاں منطق کے پانچ معانی میں سے ہر ایک سے پہلے لفظ تحصیل، حصول یا بیان مقدر ہوگا، عقل سلیم جہاں جس لفظ کو مناسب پائے گی۔

۱۔ کہ ظرف منظر کا غیر ہوتی ہے، جیسے الساعی الکوز ظاہر ہے پانی اور لوٹا آپس میں غیر ہیں اور ان میں تغایر ہے۔

۲۔ کیونکہ قسم اول کتاب کا جزء ہے جو احتمالات کتاب میں ہوں گے وہی جزء میں ہوں گے۔ کتاب میں سات احتمالات تھے تو جزء میں بھی سات ہوں گے۔

۳۔ ایسی راسخ کیفیت اور استعداد جس کے پیدا ہونے سے انسان کسی مسئلہ میں غور و فکر کے بعد اسے آسانی سے معلوم کر سکتا ہو۔

۴۔ یہ کہ خطائی الفکر سے بچ سکے۔

۵۔ جو خطائی الفکر سے بچانے میں کافی ہوں۔

۶۔ جیسے القسم الاول فی تحصیل المنطق اگر منطق سے مراد ملکہ ہو، کیونکہ ملکہ صفت کسبہ ہے اور صفت کسبہ کے لیے لفظ تحصیل مناسب ہے، القسم الاول فی حصول المنطق اگر منطق سے مراد علم جمع المسائل وغیرہ ہو، القسم الاول فی بیان المنطق اگر منطق سے مراد نفس المسائل وغیرہ ہو۔

یہ مقدمہ ہے۔ اس میں تین امور بیان کیے گئے ہیں: رسم منطق، منطق کی حاجت اور موضوع۔ یہ مقدمہ انکیش سے ماخوذ ہے۔ اگر کتاب الفاظ اور عبارات کا نام ہے تو یہاں اس مقدمہ سے مراد کام کا وہ حصہ ہے جو مقصود کتاب سے پہلے اس لیے لایا جاتا ہے کہ مقصود کا اس سے ربط ہوتا ہے اور وہ مقصود کے سمجھنے میں مفید ہوتا ہے۔ اور اگر کتاب معانی کا نام ہے تو مقدمہ سے مراد

۱۔ یہ صیغہ کون سا ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں، پہلا یہ کہ باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، لیکن یہ باطل ہے، اس لیے کہ مقدمہ میں جو امور بیان کیے جاتے ہیں وہ بحسب ذات تقدیم کے مستحق ہیں، ان میں کسی جاعل کے جعل کا دخل نہیں ہوتا۔ اور مقدمہ کے مفعول ہونے کی صورت میں معنی ہوگا، آگے کیے جانے والا تو یہ بھی صحیح نہیں، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہاں تقدیم ذاتی نہیں تقدیم ذکر ہے اور تقدیم ذکر میں جاعل کے جعل کا دخل ہوتا ہے اور وہ بحسب ذات تقدیم کے منافی نہیں۔ دوسرا یہ کہ اسم فاعل کا صیغہ ہے جس کا معنی ہوگا، آگے کرنے والا۔ یہ بھی اعتراض سے خالی نہیں کہ مقدمہ میں امور کسی اور کو آگے نہیں کرتے بلکہ خود آگے ہوتے ہیں، تو اس کا جواب ہوگا کہ کبھی باب تفعیل باب تفعیل کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے: و تبیت الیہ تبیتلا (المزل: ۷۳/۸) میں تبیتل محتل کے معنی میں ہے۔ اسی طرح یہاں مقدمہ مقدمہ کے معنی میں ہے۔ نیز تفعیل کو تفعیل کے معنی پر بھی رکھا جاسکتا ہے کہ مقدمہ میں مذکور امور عالم کو جاعل پر مقدم کرتے ہیں غرضیکہ اسم مفعول اور اسم فاعل دونوں طرح پڑھنا درست ہے لیکن پہلا احتمال رائج ہے۔

اور اس کی ترکیب میں پانچ احتمال ہیں: مبتدا محذوف حدہ کی خبر ہے: حدہ مقدمہ، خبر محذوف حدہ کا مبتدا ہے: مقدمہ حدہ، ان دونوں صورتوں میں مرفوع ہے۔ فعل محذوف کا مفعول ہونے پر منصوب ہے: خذ مقدمہ، مضاف محذوف کا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے، ہذا بحث مقدمہ، اس کا کوئی اعراب نہیں۔ ان میں صرف پہلا احتمال رائج ہے اس لیے اسے ذکر کیا ہے، باقی سب مرجوح ہیں۔ آخری احتمال تو اس لیے کہ کلام عرب میں اصل اعراب ہے اور عدم اعراب خلاف اصل ہے اور خلاف اصل مرجوح ہوتا ہے۔

اور یہ مقدمہ انکیش سے ماخوذ ہے۔ مقدمہ انکیش فوج کے اس دے کو کہتے ہیں جو فوج سے پہلے جا کر جنگ کے محاذ کا تعین کرتا ہے، پڑاؤ کی جگہ کا انتخاب کرتا ہے تاکہ دشمن سے مقابلہ کی صورت میں پانی اور خوراک فراہم ہو سکے، ملک پہنچ سکے، دشمن کے حملے سے محفوظ رہ سکے تو جس طرح مقدمہ انکیش کے ان امور سے فوج کے لیے آسانی پیدا ہوتی ہے اسی طرح مقدمہ کے امور سے مسائل کتاب شروع کرنے میں آسانی پیدا ہوتی ہے اور انہیں سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔

۲۔ اس بات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ مقدمہ کا اطلاق قیاس کی بحث میں اس قضیہ پر بھی ہوتا ہے جو قیاس کا جزء بنتا ہے۔ اور ان امور پر بھی ہے جن پر دلیل کی صحت متوقف ہوتی ہے، جیسے ایجاب صغریٰ، کلیۃ کبریٰ وغیرہ۔

۳۔ اسے مقدمہ الکتاب کہا جاتا ہے، مقدمہ کا مصداق بیان کرنا مقصود ہے۔

معانی کا وہ حصہ ہے جس سے واقف ہونا مسائل کے شروع ہونے میں بصیرت کا موجب ہوتا ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ مقدمہ کتاب کا جزء ہے جب کتاب میں سات احتمال جائز ہیں تو مقدمہ میں بھی جائز ہوں، یہاں صریح احتمال ذکر کیے ہیں۔

جواب دیا کہ کتاب میں دوسرے احتمالات کا جائز ہونا گو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ مقدمہ میں بھی جائز ہوں کیونکہ کتاب کا جزء ہے، لیکن مناطقہ اس باب (مقدمہ) میں الفاظ اور معانی سے زیادہ کوئی اور احتمال ذکر نہیں کرتے۔

یلعلم إن كان إذ عانا للنسبة فتصديق ولافتصور، و يقتسبان بالضرورة والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وقد يقع فيه الخطاء فاحتيج إلى قانون يعصم عنه في الفكر وهو المنطق وموضوعه المعلوم التصوري والتصديقي من حيث إنه يوصل إلى مطلوب تصوري فيسلي معروفاً أو تصديقي فيسلي حجة

علم اگر اس میں نسبت کا اذعان ہو جائے تو یہ تصدیق ہے، ورنہ تصور ہے۔ اور تصدیق اور تصور دونوں بداحتیاء ضرورت اور اکتساب سے نظر کے ساتھ حصہ لیتے ہیں اور نظر نفس کا امر غیر معلوم کی طرف امر غیر معلوم کو حاصل کرنے کے لیے متوجہ ہوتا ہے۔ اور کبھی اس نظر میں خطا واقع ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ایسے قانون کی حاجت پڑی جو فکر میں خطا سے بچائے اور وہ فن منطق ہے۔ اس کا موضوع معلوم تصوری اور تصدیقی ہے اس حیثیت سے کہ معلوم تصوری مطلوب تصوری تک پہنچائے، اسے معرف کہا جاتا ہے اور معلوم تصدیقی مطلوب تصدیقی تک پہنچائے، اسے حجت کہا جاتا ہے۔

تعریف

العلم

وہ صورت ہے جو شے سے عقل سے حاصل ہو۔

سوال ہوتا تھا کہ علم کی تعریف کے بغیر اس کی تقسیم کردنی حالانکہ پہلے شے کی تعریف ہوتی ہے پھر اس کی تقسیم۔

اس سے مراد شکل و ہیئت نہیں، بلکہ وہ مثال ہے جس سے ایک شے دوسری شے سے ممتاز ہوتی ہے، اسے وجود ظلی اور وجود ذہنی بھی کہا جاتا ہے اور اس کا شے کے موافق ہونا ضروری ہے، ورنہ وہ علم نہیں ہوگا۔

وہ جو ہر ہے جو اپنی ذات میں مجرد ہو اور فعل میں مجرد نہ ہو، کبھی اسے نفس نامقہ بھی کہہ دیا جاتا ہے۔

سواگر شے صورت کے واسطے سے ذہن میں حاصل ہو تو اسے علم حصولی کہتے ہیں اور اگر صورت کے واسطے سے بغیر حاصل ہو تو اسے علم حضوری کہتے ہیں۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: علم حصولی قدیم، علم حصولی حادث، علم حضوری قدیم اور علم حضوری حادث، اس لیے کہ اگر علم والا قدیم ہے تو قدیم ہوگا اور اگر حادث ہے تو حادث ہوگا۔

علم حضوری، قدیم جیسے ذات باری کا علم اپنی ذات اور صفات کے بارے، علم حضوری حادث، جیسے انسان کا علم اپنی ذات کے بارے، علم حصولی قدیم جیسے فرشتوں کا علم اپنی ذات کے بارے، علم حصولی حادث جیسے انسان کا علم اپنی ذات کے علاوہ، آسمان وزمین کا علم تو یہاں علم کا مقسم مطلق علم نہیں، علم حصولی حادث ہے اس لیے کہ مصنف نے تصور اور تصدیق کو بدیہی اور نظری کی طرف تقسیم کیا ہے اور علم حصولی حادث کے علاوہ کوئی نظری نہیں، سب بدیہی ہیں۔

کیونکہ تقسیم بمنزلہ حکم کے ہوتی ہے اور حکم کسی شے پر اس وقت ہوتا ہے جب وہ پہلے سے معلوم ہو اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب اس کی پہلے تعریف کی جائے۔

اسے مقدمہ العلم کہا جاتا ہے جس میں علم کی تعریف، موضوع اور غرض وغایت بیان کی جاتی ہے۔

اس لیے کہ مقدمہ سے مقصود فائدہ ہے خواہ بالذات ہو یا بالعرض، معانی سے بالذات فائدہ حاصل ہوتا ہے اور الفاظ سے بالعرض اور باقی احتمالات سے کچھ حاصل نہیں ہوتا، ایک تو وہ مقصود سے دور ہیں اور دوسرا ان میں مجاز کی کثرت ہے، اس لیے انہیں مقدمہ کی مراد نہیں بنایا۔

جواب دیا کہ مصنف تین وجوہ سے علم کی تعریف کے درپے نہیں ہوئے، ایک یہ کہ مقام تقسیم ہے اور مقام تقسیم میں علم کا بوجہ ماہی کافی سمجھا ہے، ۱۔ یا علم کی تعریف مشہور و مستفیض ہے ۲۔ یا پھر علم بدیہی التصور ہے، ۳۔ جیسا کہ کہا گیا ہے۔ ۴۔

علم کی اقسام

إن كان إذعاناً للنسبة

یعنی خواہ نسبت خبریہ ثبوتیہ کا اعتقاد ہے، جیسے اس بات کا اعتقاد کہ زید کھڑا ہے، خواہ نسبت خبریہ سلبیہ کا اعتقاد ہے، جیسے اس بات کا اعتقاد کہ زید کھڑا نہیں۔

تصدیق کی ماہیت بارے مصنف نے حکماء کے مذہب کو اختیار کیا ہے اس طرح کہ انہوں نے اذعان اور حکم کو تصدیق ہے، حکم اور تصور طریق سے مرکب مجموعہ کو تصدیق قرار نہیں دیا جیسا کہ امام رازی نے گمان کیا ہے۔ ۵۔

۱۔ اس لیے کہ مقام تقسیم میں مقسم کا تصور بوجہ ماہی کافی ہوتا ہے تصور بالکندہ (حقیقت) ہونا ضروری نہیں اور تصور بوجہ مادہ استن (جاننا) ہے اور یہ کو معلوم ہے کہ علم کا معنی جاننا ہے۔ علم سے عرضیات مقصود ہوں تو اسے علم بالوجہ کہا جاتا ہے اور اگر ذاتیات مقصود ہوں تو اسے علم بالکندہ کہا جاتا ہے چنانچہ جو شے بالوجہ معلوم ہو اور بالکندہ معلوم نہ ہو، اس کی تعریف بھی صحیح ہوتی ہے۔

۲۔ یعنی کسی سے پوشیدہ نہیں ہے کہ کیا چیز ہے۔

۳۔ اور بدیہی چیز تعریف کی محتاج نہیں ہوتی۔

۴۔ یہ قول کے ضعف کی طرف اشارہ ہے، اس کے قائل امام رازی ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ علم غیر علم سے حاصل ہوتا ہے۔ اگر علم نظری ہو اور دوسرے علم سے حاصل ہو تو وہ بھی نظری ہوگا حالانکہ نظری سے نظری حاصل نہیں ہوتا۔ نیز علم کا علم ضروری ہوتا ہے اور ضروری کبھی نظری نہیں ہوتا۔

۵۔ اعتقاد کا لفظ لاکھ بکریا کہ اذعان کا معنی اعتقاد، ظن غالب ہے، یقین نہیں۔ اگر معنی یقین کیا جاتا تو پھر تصدیق کے تحت اس کی تین قسمیں، علم الظہر، عین الیقین اور حق الیقین ہی داخل ہوتیں، باقی تین قسمیں جہل مرکب، تھلید اور ظن داخل نہ ہوتیں کیونکہ ان میں یقین نہیں ہوتا۔ چنانچہ اذعان معنی اعتقاد، ظن غالب کیا کہ ان سب میں نسبت خبریہ کا ظن غالب حاصل ہوتا ہے۔

۶۔ الخبریہ کا لفظ لاکھ بکریا کہ النسبة پر جو الف لام داخل ہے، یہ عہد خارجی کا ہے اور اس سے مراد نسبت خبریہ ہے خواہ ثبوتی یا سلبی، جیسے زید کھڑا ہے، جیسے زید کھڑا نہیں۔

۷۔ تصدیق کی ماہیت کے بارے جمہور حکماء اور امام رازی کے درمیان اختلاف کی طرف اشارہ ہے۔ حکماء کہتے ہیں کہ تصدیق بسیطہ ہے یعنی نفس ہی تصدیق ہے۔ تصورات ثلاثہ (تصور محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت حکمیہ) تصدیق کے وجود کے لیے شرط اور اس کی ماہیت سے خارج ہیں۔ جبکہ امام رازی فرماتے ہیں تصدیق مرکب ہے، تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام تصدیق ہے۔ تصورات ثلاثہ وجود تصدیق کے لیے شرط (رکن) اور اس کی حقیقت میں داخل ہیں۔

۸۔ امام رازی کے مذہب کو لفظ زعم سے تعبیر کرنے میں رازی یہ ہے کہ امام رازی کا مذہب ضعیف ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک تصدیق مرکب ہے مرکب اپنی ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج علامت اعتبار ہے۔ سو اس سے تصدیق کا اعتباری ہونا لازم آتا ہے حالانکہ وہ امر واحد ہے۔

اور پھر تصدیق کے متعلق بارے حکماء میں قداماء کے مذہب کو پسند کیا ہے ۱۔ اس طرح کہ اذعان اور حکم کا متعلق قضیہ کے آخری جزء کو قرار دیا ہے جو نسبت خبریہ ثبوتیہ یا سلبیہ ہے۔ نسبت ثبوتیہ تعہیدیہ کے وقوع یا لا وقوع کو اذعان اور حکم کا متعلق نہیں بنایا۔ مصنف قضایا کی مباحث میں قضیہ کے تین اجزاء ۱۔ ہونے کی طرف آگے اشارہ کریں گے۔

والافتصو

یعنی اگر علم میں نسبت کا اذعان نہ ہو تو وہ تصور ہے خواہ یہ امر واحد کا ادراک ہو، جیسے زید کا تصور یا بغیر نسبت کے امور متعدده کا ادراک ہو، جیسے زید، عمرو کا تصور یا نسبت غیر تامہ کا ادراک ہو، جیسے غلام زید، یا نسبت تامہ انشائیہ کا ادراک ہو، جیسے ضرب، یا ایسی نسبت خبریہ کا ادراک ہو جو غیر اذعانی طریق سے ہو، جیسے تخیل، شک اور وہم کی صورت میں ہوتا ہے۔ ۲۔

والتقسیم

(اقتسام مصدر سے فعل مضارع تنشیغ غائب کا صیغہ ہے اور) اخذ القسمہ کے معنی میں ہے۔ ۳۔ سوال ہوتا تھا کہ اقتسام کا یہ معنی لغت کی کس کتاب میں ہے؟ جواب دیا کہ یہ معنی لغت کی کتاب "الاساس" میں لکھا ہے۔

۴۔ حکماء میں تصدیق کے متعلق بارے اختلاف کی طرف اشارہ ہے۔ متقدمین حکماء کہتے ہیں کہ اذعان اور حکم کا متعلق نسبت خبریہ تامہ ہے جسے ہست نیست، ہے نہیں سے تعبیر کیا جاتا ہے اور متاخرین حکماء کہتے ہیں اذعان اور حکم کا متعلق نسبت تعہیدیہ کا وقوع یا لا وقوع ہے، اسے نسبت بین بین بھی کہتے ہیں۔

اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ متقدمین کے ہاں تصدیق اور تصور بالذات متغایر ہیں اور بحسب متعلق متحد ہیں، جیسے کلہ کی اقسام اسم، فعل اور حرف باہم متباہن ہیں، لیکن بحسب متعلق کلہ ایک ہیں کہ سب کا متعلق ایک ہے۔ ایسے ہی تصور اور تصدیق باہم متباہن ہیں، مگر دونوں کا متعلق ایک ہے علم، متاخرین کہتے ہیں کہ تصدیق اور تصور بالذات متحد ہیں اور بحسب متعلق متغایر ہیں، جیسے اونٹ کے گوشت کے سات حصے ہوتے ہیں، ذات کے اعتبار سے متحد ہیں لیکن متعلق کے اعتبار سے متباہن ہیں کہ ہر حصہ ایک الگ آدمی کا ہے۔ ایسے ہی تصور اور تصدیق ہیں دونوں علم کی قسمیں ہیں ذات میں متحد ہیں لیکن متعلق کے اعتبار سے الگ ہیں، تو یہ تغایر اعتباری ہوگا۔

چنانچہ مصنف نے قداماء کے مذہب کو اختیار کر کے اسے رائج قرار دیا ہے۔

محکوم علیہ موضوع، محکوم بہ محمول اور نسبت خبریہ، چوتھی کوئی چیز نہیں۔

گو یا تصدیق کے ثبوت اور تحقیق کے لیے چار شرطیں ہیں: ۱۔ نسبت کا ادراک ہو۔ ۲۔ وہ نسبت تامہ ہو۔ ۳۔ وہ نسبت خبریہ ہو۔ ۴۔ نسبت کیفیت اذعان سے مکلف ہو۔

اور تخیل کہتے ہیں ذہن میں نسبت خبریہ کا ایسا ادراک جو تردد اور تجویز کے بغیر ہو، یعنی نسبت تو ذہن میں آئے لیکن ذہن کوئی فیصلہ نہ کر سکے۔ اور شک کہتے ہیں ذہن میں نسبت خبریہ کا ایسا ادراک جس میں تردد اور تجویز برابر ہوں، یعنی دونوں جانب برابر ہوں، کوئی جانب رائج نہ ہو۔ اور وہم کہتے ہیں ذہن میں نسبت خبریہ کا ایسا ادراک جس میں جانب مخالف رائج ہو۔

یہ ان حضرات کا رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ یتقسمان، یتقسمان کے معنی میں ہے اور ضرورت اور اکتساب بنزع الخیاض (حرف جار کے حذف ہونے کی وجہ سے) منصوب ہیں۔ تقدیر عبارت یہ ہے: یتقسمان بالضرورۃ والضرورۃ والاكتساب۔

فیاء الجہدیب علی شرح الجہدیب

مطلب یہ کہ تصور اور تصدیق دونوں وصف ضرورت، بلا نظر حاصل ہونا اور وصف اکتساب، نظر سے حاصل ہونا۔
حصہ لیتے ہیں۔ چنانچہ تصور ضرورت سے حصہ لے کر ضروری ہو جاتا ہے اور اکتساب سے حصہ لے کر کبھی ہو جاتا ہے۔ لیکن
تصدیق میں ہے، یعنی تصدیق ضرورت سے حصہ لے کر ضروری اور اکتساب سے حصہ لے کر کبھی ہو جاتی ہے۔
سوال ہوتا تھا کہ مصنف منطق کی حاجت بیان کر رہے ہیں، چاہے تھا کہ وہ تصور اور تصدیق کا ضروری اور کبھی کی طرف
ہونا بیان کرتے وہ بالضرورت اور اکتساب کا تصور اور تصدیق کی طرف منقسم ہونا بیان کر رہے ہیں، ایسا کیوں؟

نظر و فکر کی تعریف

دھو ملاحظۃ المعقول

یہ کہ نظر نفس ناطقہ کو امر معلوم کی طرف متوجہ کرنا کہ امر غیر معلوم کو حاصل کرنے کے لیے ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ لفظ معلوم سے لفظ معقول کی طرف عدول (ایک امر کو چھوڑ کر دوسرے کی طرف مائل ہونا) کیوں کیا؟

جواب دیا کہ لفظ معلوم سے لفظ معقول کی طرف عدول کرنے میں چند فوائد ہیں: ایک یہ کہ تعریف میں لفظ مشترک کے
استعمال سے احتراز کرنا ملے۔ دوسرا یہ کہ اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ فکر معقولات، یعنی امور کلیہ میں جاری ہوتی ہے جو عقل میں حاصل
ہوتے ہیں۔

جسم نوری

جسم نوری یتشکل بأشكال مختلفة لا يأنل ولا يشاب ولا يذکر ولا یؤنث ولا یولد ولا یولد، چنانچہ اس تعریف کے بعد ہی ملک
کی حقیقت کا پتا چلتا ہے۔جسم نوری یتشکل بأشكال مختلفة یأنل ویشاب و یذکر و یؤنث و یولد و یولد، چنانچہ اس تعریف کے بعد ہی جن کی حقیقت معلوم
ہوتی ہے۔

یہ کہ عالم متغیر ہے، ہر متغیر حادث ہے، چنانچہ عالم حادث ہے۔

یہ کہ عالم ممکن ہے، ہر ممکن کے لیے صانع ہونا ضروری ہے، چنانچہ عالم کے لیے صانع موجود ہے۔

قسم ثانی، اکتساب بالنظر چونکہ نظر پر مشتمل ہے اور نظر مجہول ہے اس لیے نظر کی تعریف بیان کی۔

جس کی صورت ذہن میں حاصل ہوئی، یہ مخفی نہیں کہ اگر امر معقول کہتے تو متن کی عبارت کے مناسب ہوتا۔

توجہ انفس کہا حصول العقل یا حصول العلم بالشیء نہیں کہا، اس لیے کہ معقول کا حصول اور شے کا علم کبھی توجہ اور التفات کے بغیر بھی تحقیق ہو جاتا ہے،
اس صورت میں نظر اور اکتساب تحقیق نہیں ہوتے۔

خواہ تصوری ہو یا تصدیقی، جیسے حیوان اور ناطق کی طرف نفس متوجہ ہو کر انسان، غیر معلوم کو معلوم کرتا ہے۔

بعض نے نظر کو "ترتیب المعلومات لتفصیل الجہولات" سے اور بعض نے "حدث بعد الطلب والاشوق" سے تعبیر کیا ہے۔

کیونکہ تعریفات میں لفظ مشترک استعمال نہیں کیا جاتا، اس لیے کہ تعریف سے مقصود ماعداء (غیر) سے امتیاز ہوتا ہے جو لفظ مشترک سے حاصل نہیں
ہوتا، بلکہ اشتراک کی وجہ سے ابہام آ جاتا ہے۔کیونکہ امر معقول کا اطلاق صرف امور کلیہ پر ہوتا ہے۔ اگر لفظ معلوم لاتے تو اس پر تنبیہ نہ ہوتی کیونکہ لفظ معلوم کا اطلاق امور کلیہ اور جزئیہ دونوں پر
ہوتا ہے۔

مطلب یہ کہ تصور اور تصدیق دونوں وصف ضرورت، بلا نظر حاصل ہونا اور وصف اکتساب، نظر سے حاصل ہونا۔
حصہ لیتے ہیں۔ چنانچہ تصور ضرورت سے حصہ لے کر ضروری ہو جاتا ہے اور اکتساب سے حصہ لے کر کبھی ہو جاتا ہے۔ لیکن
تصدیق میں ہے، یعنی تصدیق ضرورت سے حصہ لے کر ضروری اور اکتساب سے حصہ لے کر کبھی ہو جاتی ہے۔
سوال ہوتا تھا کہ مصنف منطق کی حاجت بیان کر رہے ہیں، چاہے تھا کہ وہ تصور اور تصدیق کا ضروری اور کبھی کی طرف
ہونا بیان کرتے وہ بالضرورت اور اکتساب کا تصور اور تصدیق کی طرف منقسم ہونا بیان کر رہے ہیں، ایسا کیوں؟
جواب دیا کہ اس عبارت میں جو صریحاً مذکور ہے، وہ ضرورت اور اکتساب کا منقسم ہونا ہے اور تصور و تصدیق میں سے ہر
کا ضروری اور کبھی کی طرف منقسم ہونا ضمناً اور کنایہ ہے۔
سوال ہوتا تھا کہ مصنف نے تصور اور تصدیق کو ضرورت اور اکتساب کی طرف منقسم کرنے میں کنایہ کا طریقہ کیوں اختیار
جواب دیا، اس لیے کہ کنایہ صریح سے زیادہ بلوغ اور زیادہ حسین ہوتا ہے۔

بالضرورة

بالضرورة کی قید اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تقسیم بدیہی ہے، استدلال کے تکلف کی محتاج نہیں۔ جیسا مناطقہ

ایک گروہ نے اس استدلال کے تکلف کا ارتکاب کیا ہے۔ اور یہ بدیہی اس لیے ہے کہ جب ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع

کرتے ہیں تو ہم بعض ایسے تصورات پاتے ہیں جو ہمیں بغیر نظر و فکر کے حاصل ہوتے ہیں، جیسے حرارت اور برودت کا تصور

یعنی وہ امر جو نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو۔

یعنی وہ امر جو نظر و فکر سے حاصل ہو۔

کنایہ سے مقصد جانفشانی کے بعد حاصل ہوتا ہے، فکر و تدبر کرتا پڑتا ہے اور جو چیز جانفشانی اور فکر و تدبر کے بعد حاصل ہو، وہ قابل قدر اور مؤثر

ہے، شان میں برتر اور مرتبہ میں ارفع ہوتی ہے۔

ضرورت کے دو معنی ہیں: بداهت اور وجوب، پہلے معنی کی رو سے مطلب یہ ہوگا کہ یہ تقسیم بدیہی ہے، تصور اور تصدیق کا ضروری اور کبھی کی طرف

منقسم ہونا امر بدیہی ہے، اس پر دلیل کی ضرورت نہیں۔

اور دوسرے معنی کی رو سے یہ مطلب ہوگا کہ یہ تقسیم وجودی اور یقینی ہے، وہی اور اختراعی نہیں۔

اس طرح کہ تمام تصورات اور تصدیقات کا بدیہی ہونا باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ ہمیں تمام کا علم ہے اور ان کے حصول

ہمیں فکر و نظر کی احتیاج نہیں حالانکہ ایسا نہیں۔ اسی طرح تمام تصورات و تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہے کیونکہ اس صورت میں یا تو ہر ایک

دوسرے پر سمجھنا موقوف ہوگا یا ایک کا سمجھنا دوسرے پر اور دوسرے کا سمجھنا تیسرے پر موقوف ہوگا۔ پہلی صورت سے دور اور دوسری سے تسلسل

لازم آتا ہے اور دونوں باطل ہیں۔ اور جو باطل کو تسلیم ہو، وہ محال ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہیں اور نہ نظری بلکہ

بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری۔

جمع کی ضمیر لا کر اس طرف اشارہ کر رہے ہیں وجدان سے مراد وجدان عام ہے جو ہر ایک کے لیے دلیل ہوتا ہے، وجدان خاص نہیں جو سب کے

لیے دلیل نہیں ہوتا۔

امور جزئیہ میں جاری نہیں ہوتی، کیونکہ جزئی نہ کا سب ہوتی ہے اور نہ ملکتب لہ تیسرا یہ ہے کہ کج، قافیہ کا لحاظ رکھنا ہے

منطق کی ضرورت

فیہ الخطاء

نظر میں گاہے خطا واقع ہو جاتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ فکر کبھی کسی نتیجہ پر منتہی ہوتی ہے، جیسے حدوث عالم پر اسے اور نتیجہ کی نفیض پر منتہی ہوتی ہے، جیسے قدم عالم پر، سو ان دو فکروں میں سے لاحالہ ایک غلط ہے، ورنہ اجتماع نفیضین لازم آسکتا ہے۔ چنانچہ ایک ایسے قاعدہ کلیہ کا ہونا ضروری ہے کہ اگر اس کی رعایت کی جائے تو فکر میں خطا واقع نہ ہو۔ سوال ہوتا تھا کہ مقدمہ میں تین امور ذکر کرنے تھے: رسم منطق، اس کی ضرورت اور موضوع، لہذا مقدمہ میں پہلے اس کی ضرورت اور تصدیق کی طرف، پھر ان دونوں کو بدیہی اور نظری کی طرف تقسیم کرنا اور اس بات کا ذکر کرنا کہ نظر میں کبھی خطا ہو جاتی ہے، یہ امور میں مشغول ہونا ہے۔

جواب دیا کہ خطائی فکر سے بچنے میں لوگوں کی منطق کی طرف احتیاج تین مقدموں سے ثابت ہوتی ہے: ۱۔ علم تصور تصدیق، ۲۔ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بلا نظر حاصل ہوتے ہیں یا نظر سے حاصل ہوتے ہیں، ۳۔ نظر میں کبھی خطا واقع جاتی ہے۔ چنانچہ یہ تین مقدمات ہیں جن سے خطائی فکر سے بچنے کے لیے لوگوں کی کسی قانون کی طرف احتیاج ثابت ہوتی ہے وہ منطق ہے۔

منطق کی تعریف

سوال ہوتا تھا کہ یہ تو منطق کی احتیاج کا بیان ہے، منطق کی تعریف کہاں گئی؟

جواب دیا کہ منطق کی احتیاج کے بیان کے ضمن میں ہی منطق کی تعریف بھی معلوم ہو گئی، یہ کہ منطق لہ وہ قانون ہے

یعنی نہ معرف بن سکتی ہے اور نہ معرف کے حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اور نہ خود حاصل ہوتی ہے۔ کا سب اس لیے نہیں کہ ترتیب کو قبول نہیں کرتی اور کا سب کے لیے عمل و ترتیب کا ہونا ضروری ہے اور ملکتب اس لیے نہیں کہ کا سب اور ملکتب ہونے کے ضروری ہے اور حمل کے لیے موضوع محمول کے درمیان اتحاد ضروری ہے۔ جبکہ جزئیات میں بتائیں کی وجہ سے اتحاد نہیں ہوتا۔

یہ کہ عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے، چنانچہ عالم حادث ہے۔

یہ کہ عالم موثر سے مستغنی ہے اور جو موثر سے مستغنی ہو وہ قدم ہے، چنانچہ عالم قدم ہے۔

اور اگر دونوں کو غلط مانیں تو ارتقا نفیضین لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے اب لاحالہ دونوں فکروں میں سے ایک غلط اور دوسری صحیح ہے۔ معلوم ہوا کہ امور معلومہ کو ترتیب دینے میں غلطی واقع ہو سکتی ہے۔

اس لیے کہ اگر فطرت انسانی اس غلطی سے بچانے کے لیے کافی ہوتی تو امور معلومہ کو ترتیب دینے میں ان عقلاء سے خطا واقع نہ ہوتی۔ معلوم عقل صحت و فساد کے پرکھنے میں کافی نہیں، چنانچہ ترجیح کے لیے کسی ضابطہ کی ضرورت ہے۔

منطق باب ضرب نصرب سے مصدر میسی ہے یا اسم ظرف۔ منطق کو منطق اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ انسان کے نطق ظاہری، قوت گوئیائی انداز اور نطق باطنی فہم و دانش پر اثر انداز ہوتی ہے۔

کی رعایت لہ ذہن کو خطائی فکر سے بچاتی ہے۔

منطق کا موضوع

سوال ہوتا تھا کہ مقدمہ تو تین امور رسم، حاجت اور موضوع کے بیان کے لیے لایا گیا تھا، رسم اور غایت تو بیان کر دی، موضوع بیان نہیں کیا؟

جواب دیا کہ جن تین امور کے بیان کے لیے مقدمہ وضع کیا گیا تھا، ان میں دو حاجت اور رسم تو معلوم ہو گئے ہیں، تیسرے امر میں کلام باقی ہے جو اس بات کی تحقیق کرنا ہے کہ علم منطق کا موضوع کیا ہے؟ چنانچہ مصنف نے اپنے قول "موضوعہ" سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

قانون

سوال ہوتا تھا کہ فاعول کے وزن پر عربی میں کوئی اسم نہیں آتا؟ جواب دیا کہ قانون یونانی یا سریانی زبان کا لفظ ہے جو اصل میں مسطر کتاب کے لیے وضع کیا گیا ہے اور اصطلاح میں وہ قضیہ کلیہ ہے جس سے اس کے موضوع لہ کی جزئیات کے احکام پہنچانے جاتے ہیں۔

۱۔ رعایت کے لفظ سے یہ بتانا مقصود ہے کہ منطق کے قانون کا جاننا ہی کافی نہیں بلکہ رعایت (پاسداری) کرنے سے ہی خطائی فکر سے بچا جاسکتا ہے ورنہ منطق بذاتہ خطا سے نہیں بچاتی۔ نیز منطق فکر میں واقع ہونے والی خطا سے بچاتی ہے، لفظ اعراب میں پیدا ہونے والے اقلل اور فساد سے اس کی غرض نہیں، چنانچہ فی الفکر کی قید سے علم صرف و نحو خارج ہو گئے۔

۲۔ موضوع سے مراد ذات ہوتی ہے اس لیے اس کی جزئیات کے احکام معلوم کرنا ضروری ہوتے ہیں اور محمول سے مراد وصف اور حکم ہوتا ہے اس لیے اس کے احکام معلوم کرنا ضروری نہیں ہوتے۔

۳۔ احکام معلوم کرنے اور پہنچانے کا طریقہ یہ ہے کہ موضوع کی جس جزئی کا حکم معلوم کرنا ہوا، سے موضوع بنائیں، قضیہ کلیہ کے موضوع کے وصف عنوانی کو محمول بنائیں۔ اس سے جو قضیہ ترتیب پائے اسے صغریٰ بنائیں اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنائیں۔ یہ شکل اول بن جائے گی جو کسی امر کی جانچ پر کھ کے لیے معیار ہے، جیسے نحو یوں کا قانون ہے: کل فاعل مرفوع، ضرب زید میں زید فاعل کی جزئی ہے، اس کا حکم معلوم کرنے کے لیے اسے اس طرح ترتیب دیں۔

زید فاعل، کل فاعل مرفوع، فزید مرفوع اور یہی اس خاص جزئی کا حکم ہے۔

علم کا موضوع لہ وہ امر ہوتا ہے جس میں اس کے عوارض ذاتیہ لے کے بارے بحث کی جاتی ہے۔
سوال ہوتا تھا کہ عرض ذاتی کیا ہوتا ہے؟

جواب دیا کہ عرض ذاتی وہ عرض ہے جو شے کو یا تو بلا واسطہ اور بالذات عارض ہوتا ہے، جیسے تعجب جو انسان کو انسان کی حیثیت سے لاحق ہوتا ہے، یا اس شے کے کسی امر مساوی کے واسطہ سے اسے لاحق ہوتا ہے، جیسے شحک، یہ حقیقت میں متغیر عارض ہوتا ہے، پھر اس کا انسان کی طرف عارض ہونا بالعرض اور مجازاً منسوب ہوتا ہے۔

المعلوم التصوری

معلوم ہو کہ بلاشبہ منطق کا موضوع معرف اور حجت ہیں۔ رہا معرف تو یہ معلوم تصوری سے عبارت ہے لیکن مطلق نہیں اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تصوری تک پہنچائے، جیسے حیوان ناطق انسان کے تصور تک پہنچاتا ہے۔ پس وہ معلوم تصوری جو مجہول تصوری تک نہ پہنچائے، اسے معرف نہیں کہا جاتا اور نہ منطقی اس سے بحث کرتے ہیں، جیسے یہ امور جزئیہ معلومہ زید اور عمر۔ اور رہی حجت تو وہ معلوم تصدیقی سے عبارت ہے، لیکن یہ بھی مطلق نہیں، بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب تصدیقی تک پہنچائے، جیسے ہمارا یہ کہنا کہ عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے، یہ ہمارے اس قول کی تصدیق تک پہنچاتا ہے کہ عالم حادث ہے۔

ل منطق کے موضوع کو بیان کرنے سے پہلے مطلق علم کے موضوع کو اس لیے بیان کیا کہ علم منطق کا موضوع مقید تھا اور علم کا مطلق تھا اور مقید کا مطلق پر موقوف ہوتا ہے، اس لیے پہلے موقوف علیہ مطلق علم کو بیان فرمایا۔

عوارض عارض کی جمع ہے اور عارض کسی شے کا وہ اثر اور حال ہے جو اس کی حقیقت سے خارج ہو کر اس پر محمول ہو، خواہ ذات کی وجہ سے، یعنی واسطہ ہو جیسے تعجب، امور غریبہ کا ادراک انسان کو اپنی ذات کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے۔ خواہ اس شے کے واسطے سے عارض ہو، جیسے حیوان انسان جزء ہے۔

خواہ کسی امر خارج مساوی کے واسطے سے عارض ہو، جیسے شحک انسان کو متعجب کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے جو انسان کے مساوی ہے، انہیں عوارض ذاتیہ کہتے ہیں۔

ان تین کو عوارض ذاتیہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ذات معروض کو لاحق ہوتے ہیں۔

اور خواہ شے کا اثر اور حال شے کی حقیقت سے خارج ہو کر اس پر امر خارج عام کے واسطے سے عارض ہو، جیسے حرکت انبیس کو جسم کے واسطے سے عارض ہوتی ہے اور جسم عام ہے اس لیے کہ ہر انبیس جسم ہے لیکن ہر جسم کے لیے ضروری نہیں کہ وہ انبیس ہو۔ خواہ امر خارج خاص کے واسطے سے عارض ہو، جیسے شحک حیوان کو انسان کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے اور انسان خاص ہے حیوان سے، خواہ امر خارج مہائن کے واسطے سے ہو، جیسے حرارت پانی کو آگ کے واسطے سے لاحق ہوتی ہے اور آگ پانی کے مہائن ہے۔ ان تین کو عوارض غریبہ کہتے ہیں کہ ذات معروض کے اعتبار سے ان میں غرابت پائی ہے۔

منطق میں موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے، عوارض غریبہ سے نہیں اس لیے کہ اصل مقصود موضوع کے احوال کو بیان کرنا ہے اور موضوع کے احوال عوارض ذاتیہ ہیں، عوارض غریبہ نہیں، بلکہ یہ تو ان امور کے احوال ہوتے ہیں جن کے واسطے سے یہ عارض ہوتے ہیں۔

اور وہ تصدیق جو مطلوب تصدیقی تک نہ پہنچائے مثلاً ہمارا یہ کہنا کہ آگ حرارت والی ہے، حجت نہیں اور نہ ہی منطقی اس میں نظر و فکر کرتے ہیں۔ وہ تو صرف معرف اور حجت سے اس لحاظ سے بحث کرتے ہیں کہ امور معلومہ کو کیسے ترتیب دیا جائے کہ معلوم تصوری اور تصدیقی مجہول تصوری اور تصدیقی تک پہنچائے۔

معرف

سوال ہوتا تھا کہ معرف کو معرف کیوں کہا جاتا ہے؟
جواب دیا کہ معرف کو معرف اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ مجہول تصوری کی تعریف کرتا ہے اور اسے بیان کرتا ہے۔

حجة

سوال ہوتا تھا کہ حجت کو حجت کیوں کہا جاتا ہے؟
جواب دیا کہ حجت کو حجت اس لیے کہا جاتا ہے کہ خصم پر غلبہ کا سبب بنتی ہے، کیونکہ لغت میں حجت غلبہ کو کہتے ہیں۔
سوال ہوتا تھا کہ یہ تو سبب ہے، اسے مسبب کیوں بنا دیا؟
جواب دیا کہ یہ مسبب کے نام پر سبب کا نام رکھنے کے قبیل سے ہے۔

اس لیے کہ یہ حجیح سے ہے جس کا معنی غلبہ ہے۔ اس طرح کہ مدعی دعویٰ کرے کہ عالم حادث ہے، خصم انکار کر دے تو مدعی یوں دلیل دے گا کہ عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے، اس سے وہ اپنے خصم پر غالب آ جائے گا کہ عالم واقع میں حادث ہے۔ حاصل یہ کہ: نظر و فکر نفس ناطقہ کو امر معلوم کی طرف امر مجہول حاصل کرنے کے لیے متوجہ کرتا۔

علم منطق: ایسے قوانین کا جاننا جن کی رعایت ذہن کو خطائی الفکر سے بچائے۔

علم منطق کا موضوع معرف اور حجت ہیں۔

علم منطق کی غایت رائے کا درست رکھنا اور اسے خطا سے بچانا ہے۔

تصویرات

- ❖ دلالت اور اقسام
- ❖ مفرد اور مرکبات
- ❖ مفہوم اور اقسام
- ❖ کلیوں میں نسبت
- ❖ کلیات خمسہ
- ❖ اجناس و انواع کی ترتیب
- ❖ فصل اور اقسام
- ❖ خاصہ اور عرض عام
- ❖ متعلقات کلی
- ❖ معرف اور اقسام

تصورات

فصل دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى الخارج التزام، ولا بد فيه من اللزوم عقلا أو عرفا، وتلزمهما المطابقة ولو تقديرا ولا عكس۔
فصل: لفظ کی دلالت تمام موضوع لہ پر ہو تو مطابقت ہے، موضوع لہ کے جزء پر ہو تو تضمن ہے اور موضوع لہ کے خارج پر ہو تو التزام ہے۔ دلالت التزام میں لزوم کا ہونا ضروری ہے خواہ عقلی ہو یا عرفی، دلالت مطابقت تضمن اور التزام دونوں کو لازم ہے اگرچہ تقدیری طور پر ہو، (مگر اس کے برعکس نہیں)۔

دلالت اور اقسام

دلالة اللفظ

سوال ہوتا تھا کہ منطقی معرف اور حجت سے بحث کرتا ہے اور یہ دونوں معانی کی اقسام میں سے ہیں، اس لیے کہ موصل معانی ہیں نہ کہ الفاظ تو اس فن میں الفاظ کی بحث لانا کوئی معنی نہیں رکھتا، کیونکہ یہ منطقی کی غرض نہیں۔
جواب دیا کہ یقیناً آپ جان گئے ہیں کہ بالذات منطقی کی نظر معرف اور حجت میں ہے اور یہ دونوں معانی کے قبیل سے ہیں لہذا الفاظ کے قبیل سے نہیں، لیکن جس طرح کتب منطق کے شروع میں منطق کی حد، غایت اور موضوع کا ذکر کرنا متعارف و مشہور ہے تاکہ مسائل کے شروع میں بصیرت کا فائدہ دے، اسی طرح مقدمہ کے بعد الفاظ کی مباحث کا لانا بھی متعارف ہے تاکہ افادہ و استفادہ میں مفید ہوں، اور یہ الفاظ کی مباحث لانا اس لیے ہے کہ ان اصطلاحی الفاظ کے معانی بیان کر دیے جائیں جو اس علم والوں (اہل منطق) کے محاورات میں استعمال ہوتے ہیں، جیسے مفرد، مرکب، کلی، جزئی، متواطی، مشکک وغیرہ۔ چنانچہ الفاظ سے یہ بحث کرنا افادہ و استفادہ کی حیثیت سے ہوتی ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ الفاظ کی بحث لانے کی وجہ تو معلوم ہو گئی کہ وہ افادہ و استفادہ کی غرض سے ہے، لیکن یہ دلالت کہاں سے آ

گئی؟

جواب دیا کہ یہ افادہ اور استفادہ دلالت سے ہی ہوتا ہے اس لیے دلالت کے ذکر سے آغاز کیا۔

اس لیے کہ تصور کا موصل لفظ جنس اور فصل نہیں، ان کے معانی ہیں۔ اسی طرح تصدیق کا موصل قضایا کے الفاظ نہیں، ان کے مفہوم ہیں، جیسے انسان کا معرف لفظ حیوان ناظر نہیں بلکہ اس کا مدلول ہے، کلیات و جزئیات کا ادراک کرنے والا حیوان۔
یعنی موجود و معدوم، جوہر و عرض، قار و غیر قار ہونے کی حیثیت سے نہیں ہوتی، اس لیے کہ معانی کا سمجھنا اور سمجھانا الفاظ پر موقوف ہوتا ہے، اس لیے انہیں مقصود کتاب سے پہلے ذکر کیا جاتا ہے اور جو چیز مقصود کتاب میں معاون ہو، وہ فضول نہیں ہوتی۔

اور دلالت کسی شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے جاننے سے ایک اور شے کا جاننا لازم آجائے۔
شے اول دال اور شے ثانی دل کہلاتی ہے۔ اور یہ دال اگر لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے اور اگر لفظ نہ ہو تو غیر لفظیہ ہے۔
پھر ان دونوں میں سے ہر ایک میں دلالت اگر وضع کے وضع کرنے، اور اس کے اول شے کو ثانی شے کے مقابلہ میں
کرنے کے سبب ہو تو وضعیہ ہے، جیسے لفظ زید کی دلالت اس کی ذات پر اور دوال اربعہ کی دلالت اپنے مدلولات پر ہے۔ اور
مدلول کے عارض ہونے کے وقت طبیعت کے حدوث دال کے اقتضاء کے سبب ہو تو طبعیہ ہے، جیسے لفظ احاس کی دلالت سینے
در پر اور سرعت نبض کی دلالت حتی (بخار) پر اور اگر دلالت وضع و طبع کے علاوہ کسی اور امر کے سبب سے ہو تو دلالت عقلیہ ہے
جیسے لفظ دیزلے جو دیوار کے پیچھے سے سنائی دے، کی دلالت بولنے والے کے وجود پر اور دھواں کی دلالت آگ پر۔

چنانچہ یہ کل چھ قسمیں ہوئیں۔
سوال ہوتا تھا کہ جب دلالت کی چھ قسمیں ہیں تو مصنف نے متن میں صرف دلالت لفظیہ وضعیہ ہی کیوں ذکر کی؟
جواب دیا کہ یہاں متن میں دلالت لفظیہ وضعیہ ہی کی بحث مقصود ہے کیونکہ اسی پر افادہ واستفادہ کا مدار ہے۔ اور یہ
مطابقہ، تفصیل اور التزام کی طرف منقسم ہوتی ہے، اس لیے کہ لفظ کی دلالت وضع کی وضع کے سبب سے یا تو تمام موضوعات پر ہوتی

یہ میر سید شریف کا رد ہے۔ ان کے نزدیک دلالت طبعیہ موجود فی اللفظ تو ہے، غیر اللفظ نہیں۔ رد کیا کہ یہ غلط ہے۔ طبعیہ جس طرح لفظیہ ہے اسی
طرح غیر لفظیہ بھی ہے، جیسے سرعت نبض کی دلالت حتی پر۔

ان کی تفصیل یہ ہے: ۱۔ لفظیہ وضعیہ، ۲۔ لفظیہ طبعیہ، ۳۔ لفظیہ عقلیہ، ۴۔ غیر لفظیہ وضعیہ، ۵۔ غیر لفظیہ طبعیہ، ۶۔ غیر لفظیہ عقلیہ

i۔ لفظیہ وضعیہ:
وہ دلالت لفظیہ ہے جس میں دال کی دلالت وضع کی وضع کے سبب سے ہو، جیسے لفظ زید کی دلالت اس کی ذات پر۔

ii۔ لفظیہ طبعیہ:
وہ دلالت لفظیہ ہے جس میں دال کی دلالت طبع کے تقاضا کرنے کے سبب سے ہو، جیسے احاس کی دلالت سینے کے درد پر۔

iii۔ لفظیہ عقلیہ:
وہ دلالت لفظیہ ہے جس میں دال کی دلالت عقل کے سبب سے ہو، جیسے لفظ دیزلے کی دلالت اپنے بولنے والے کے وجود پر۔

iv۔ غیر لفظیہ وضعیہ:
وہ دلالت غیر لفظیہ ہے جس میں دال کی دلالت وضع کے سبب سے ہو، جیسے دوال اربعہ کی دلالت اپنے مدلولات پر۔

v۔ غیر لفظیہ طبعیہ:
وہ دلالت غیر لفظیہ ہے جس میں دال کی دلالت طبع کے سبب سے ہو، جیسے سرعت نبض کی دلالت بخار پر۔

vi۔ غیر لفظیہ عقلیہ:
وہ دلالت غیر لفظیہ ہے جس میں دال کی دلالت عقل کے سبب سے ہو، جیسے دھواں کی دلالت آگ پر۔

دلالت کا اول لفظیہ اور غیر لفظیہ میں حصر عقلی ہے جو نفی اور اثبات کے درمیان دائر ہوتا ہے اور یقین کا فائدہ دیتا ہے۔ اور دلالت کا ثانی وضعیہ
طبعیہ اور عقلیہ میں حصر استقرائی ہے جو تنبیہ اور تجویز کے اعتبار سے ہوتا ہے، یہ نطن کا فائدہ دیتا ہے۔

۷۔ کیونکہ لفظیہ میں ضبط ہوتا ہے، باقی میں ضبط نہیں ہوتا۔ پھر عقل اور طبع مختلف ہوتی رہتی ہیں، ان میں قرار اور ثبات نہیں اس لیے فہم و افہام کا ما
طریقہ لفظیہ وضعیہ ہی ہے۔

۱۔ دلالت باب نصر نصر کا مصدر ہے جس کا لغوی معنی ہے: راہ نمودن، راستہ دکھانا، رہنمائی کرنا، مراقبہ میں ہے: الدلالة هو الإرشاد: ارشاد باری
تعالیٰ ہے: هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم (القصف: ۱۰) ارشاد نبوی: إن الدال على الخیر کفاحله (سنن ترمذی)

۲۔ یعنی کسی حال، صفت اور کیفیت میں ہونا خواہ قدرتی طور سے ہو یا کسی کے مقرر کرنے سے ہو۔

۳۔ اس کی تین صورتیں ہیں، ایک یہ کہ ایک شے کے علم سے دوسری شے کا علم لازم آجائے گا، دوسری یہ کہ ایک شے کے نطن سے دوسری شے کا نطن لازم
آئے، جیسے فضا میں دھواں دکھائی دے تو اس کے وجود کے نطن سے آگ کا نطن لازم آتا ہے، تیسرا یہ کہ ایک شے کے علم سے دوسری شے کا نطن لازم
آئے، جیسے بادل کے وجود سے بارش کے وجود کا نطن لازم آتا ہے۔

۴۔ اس میں دال سے مدلول کو سمجھنے کے لیے وضع کا جاننا ضروری ہوتا ہے، ورنہ مدلول سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ اس دلالت میں وضع کو دخل ہے اور وضع ایک
شے کو دوسری شے کے ساتھ خاص کر دینے یا دوسری شے کے لیے مقرر کر دینے کو کہتے ہیں کہ پہلی شے سے دوسرے شے کا علم ہو جائے، شے اول
موضوع اور شے ثانی موضوع لہ ہوتی ہے۔

۵۔ دوال اربعہ سے مراد نقوش، عقود، نصب اور اشارات ہیں۔ نقوش نقش کی جمع ہے جو حروف پر دلالت کرتے ہیں۔ عقود عقد کی جمع ہے، عقد گرہ کو کہتے
ہیں، اس سے مراتب اور وظائف شمار کیے جاتے ہیں۔ نصب نصبہ کی جمع ہے، میل و فرسنگ کی علامت ہیں۔ اشارات اشارہ کی جمع ہے جو امر و نہی
کے وقت ہوتے ہیں۔

۶۔ اس میں دال سے مدلول کو سمجھنے کے لیے طبع کا تقاضا کرنا ضروری ہے ورنہ مدلول سمجھ میں نہیں آسکتا، کیونکہ اس میں اقتضائے نطن کا داخل ہے۔

۷۔ اس میں علاقہ ذاتیہ کا ہونا ضروری ہے، یعنی دال اور مدلول میں سے ایک علت ہو اور دوسرا معلول، یا دونوں کسی اور کے معلول ہوں۔

۸۔ یہ زید سے منقول ہے، زید کہا جاتا تو دلالت وضعیہ ہو جاتی۔ نیز سموع کی قید اس لیے لگائی کہ اگر بولنے والا سامنے ہو تو اس کا علم دیکھنے سے ہوگا،
یعنی یہ دلالت نہیں ہوگی، مشاہدہ ہوگا۔

ہے یا اس کے جزء پر ہوتی ہے یا اس کے کسی امر خارج پر ہوتی ہے۔

ولا بد فیہ

یعنی دلالت التزام میں، سوال ہوتا تھا کہ امر خارج شے کے مبائن ہوتا ہے، اور مبائن پر شے کی دلالت نہیں ہوتی اور مدلول میں مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔

جواب دیا کہ خارج دو قسم کا ہوتا ہے: ایک کی موضوع لہ سے مناسبت اور لزوم نہیں ہوتا اور دوسرے کی مناسبت اور لزوم ہے، یہاں یہی مراد ہے۔

من اللزوم

لزوم کا ہونا ضروری ہے، یعنی موضوع لہ کے امر خارج کا اس طرح ہونا کہ موضوع لہ کا تصور اس امر خارج کے بغیر ہو۔

خواہ یہ لزوم ذہنی سے عقلی ہو، جیسے بصری کی نسبت سے۔

ان کی تفصیل یہ ہے:

i۔ مطابق: وہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے جس میں لفظ اپنے تمام معنی موضوع لہ پر دلالت کرے، جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرتا ہے گویا لفظ اور معنی میں موافقت ہوتی ہے۔

ii۔ تفصیل: وہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے جس میں لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے جزء پر دلالت کرے جزء ہونے کی حیثیت سے، جیسے انسان کی حیوان پر یا انسان پر۔

تفصیل کا معنی ہے: ضمن میں لینا، چونکہ اس دلالت میں لفظ معنی موضوع لہ کے جزء پر دلالت کرتا ہے اور معنی مدلول معنی موضوع لہ کے ضمن میں ہے، اس لیے اسے تفصیل کہتے ہیں۔

iii۔ التزام: وہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے جس میں لفظ معنی موضوع لہ کے امر خارج، لازم پر دلالت کرے، جیسے غی کی دلالت بصری پر التزام ہے: لازم ہونا، چونکہ اس دلالت میں لفظ معنی موضوع لہ کے لازم پر دلالت کرتا ہے اور معنی مدلول معنی موضوع لہ کو لازم ہوتا ہے، اس لیے التزام کہتے ہیں۔

مصنف نے دلالت لفظیہ وضعیہ کی تعریف اس لیے نہیں کی کہ وہ مشہور ہے اور اس کی شہرت پر ہی اکتفا کیا ہے۔

حال کی دو قسمیں ہیں: عقلی اور عادی، عقلی جس کے عدم کو عقل محال سمجھے، جیسے اربع کے لیے فردیت کا عدم، اور عادی جس کے عدم کو عادت محال سمجھے اولاد کے لیے ماں باپ کا عدم، یہاں دونوں مراد ہیں جیسا کہ عقلاً و عرفاً کی قید سے ظاہر ہے۔

اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دلالت التزام میں لزوم ذہنی شرط ہے، خارجی شرط نہیں، اس لیے کہ بصری کو ذہن میں لازم ہے، خارجی میں نہیں خارج میں ان کے درمیان منافات ہے۔

ضیاء الہدیٰ علی شرح الہدیٰ

خواہ عرفی ہو، جیسے جو دھاتم کی نسبت سے۔

وتلزمہما البطابقۃ ولو تقدیراً

یہ کہ مطابقتہ تفصیل اور التزام دونوں کو لازم ہے، کیونکہ اس میں تو شک نہیں کہ دلالت لفظیہ وضعیہ مسمیٰ کے جزء اور لازم پر مسمیٰ پر دلالت کی فرع ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ مطابقتہ تفصیل اور التزام کو لازم ہے، غلط ہے اس لیے کہ لفظ گا ہے جزء یا لازم میں مشہور ہو جاتا ہے اور موضوع لہ متروک ہو جاتا ہے تو اس وقت تفصیل یا التزام تو ہوگی، مطابقتہ نہیں ہوگی۔

جواب دیا کہ خواہ مسمیٰ پر یہ دلالت تحقیقی ہو، اس طرح کہ لفظ بولا جائے اور اس سے اس کا مسمیٰ مراد لیا جائے اور جزء اور لازم اس سے بالتبع سمجھا جائے، یا یہ دلالت تقدیری ہو، یوں کہ لفظ جب جزء یا لازم میں مشہور ہو جائے تو یہ بھی موضوع لہ پر دلالت ہے، اگرچہ بالفعل تحقق نہیں، تقدیری طور پر واقع ہو رہی ہے۔ اس طور پر کہ اس لفظ کا ایک معنی ہے، اگر لفظ سے اس معنی کا قصد کیا جائے تو لفظ کی دلالت اس معنی پر مطابقتہ ہوگی۔ مصنف نے اپنے قول: ولو تقدیراً سے دلالت کی اسی تعیم (عام ہونے) کی طرف اشارہ کیا ہے۔

لزوم ذہنی کی دو قسمیں عقلی اور عرفی کی طرف اشارہ ہے۔ لزوم عقلی، امر خارج کا اس طرح ہونا کہ عقل موضوع لہ کا تصور اس کے تصور کے بغیر محال سمجھے، جیسے غی (ناہی پنا) کا تصور بصری کے تصور کے بغیر عقل محال سمجھتی ہے۔ اور لزوم عرفی، امر خارج کا اسی طرح ہونا کہ عرف و عادت موضوع لہ کے تصور کو اس کے بغیر محال سمجھے، جیسے حاتم کا تصور سخاوت کے لیے، جیسے ہی حاتم کا تصور آتا ہے ذہن فوراً اس کی سخاوت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اور لزوم خارجی، امر خارج کا اس طرح ہونا کہ موضوع کا تصور امر خارج کے بغیر خارج میں محال ہو، جیسے احراق (جلانا) آگ کو خارج میں لازم ہے، ذہن میں نہیں کہ آپ آگ کا تصور کریں، مگر وہ ذہن نہیں جلائے گی۔

دلالت مطابقتہ، تفصیل اور التزام میں نسبت بیان کر رہے ہیں کہ ان کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق ہے، مطابقتہ عام مطلق ہے اور تفصیل و التزام خاص مطلق ہیں۔

اور یہ بات واضح ہے کہ کوئی فرع اصل کے بغیر نہیں پائی جاسکتی، اسی طرح تفصیل اور التزام مطابقتہ کے بغیر نہیں پائی جاسکتیں۔ نیز تفصیل اور التزام تال ہیں اور مطابقتہ متبوع ہے اور تابع، تابع ہونے کی حیثیت سے متبوع کے بغیر وجود نہیں رکھتا۔

اور تضمین اور التزام مطابقت کو لازم نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ لفظ کا ایسا معنی بسیط ہو جس کا نہ جزء ہو اور نہ لازم نہ ہو۔ صورت میں مطابقت تو متحقق ہوئی، تضمین اور التزام متحقق نہ ہوئی۔ اور اگر لفظ کا ایسا معنی مرکب ہو جس کا کوئی لازم نہ ہو تو تضمین متحقق التزام متحقق نہ ہوئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ التزام واقع نہیں ہوتا ہے، یعنی یہ دونوں ایک دوسرے کو لازم نہیں۔

والموضوع إن قصد بجزئہ الدلالة على جزء معناه فمرکب، إقامات خبر أو إنشاء وإما ناقص تقيیدی أو غیة وإلا فمفرد، و هو ان استقلال فہم الدلالة بھيئته على أحد الأزمئة الثلاثة كلية وبدونها اسم وإلا فإداة أيضا إن اتحد معناه فہم تشخصه وضعاً علم وبدونه متواط إن تساوت أفاداة ومشكك ن تفاوتت بأمية أو أولوية، وإن كثر فہم وضع لكل ابتداء فمشترك، وإلا فإن اشتھری الشان فمنتقول، نسب إلى الناق، وإلا فحقیقة ومجاز۔

اور موضوع، اگر اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا قصد کیا جائے تو مرکب ہے۔ پھر مرکب تام خبر یا إنشاء ہے یا ناقص تقيیدی غیر تقيیدی ہے۔

اور اگر موضوع کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے تو یہ مفرد ہے۔ اور یہ مفرد اگر مستقل ہو تو اپنی ہیئت کے ساتھ تین مانوں میں سے کسی زمانے پر دلالت کرنے سے کلمہ ہے، کسی زمانے پر دلالت نہ کرے تو اسم ہے اور اگر مفرد مستقل نہ ہو تو اداة ہے۔

یہ تقسیم بھی رذکی ہے۔ اگر مفرد کا معنی ایک ہو تو وضعاً اپنے تشخص کے ساتھ علم ہے، تشخص نہ ہو تو متواطی ہے اگر اس کے افراد نسادی ہوں اور مشك ہے اگر اس کے افراد میں اولیت اور اولویت کا تفاوت ہو۔

اور اگر مفرد کے معانی کثیر ہوں تو پھر اگر اسے ابتدا ہی سے ہر معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو تو مشترک ہے، اور اگر ہر معنی کے لیے وضع نہ کیا گیا ہو پھر اگر وہ دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہو تو منقول ہے، منقول ناقل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور اگر دوسرے معنی میں مشہور نہ ہو تو حقیقت اور مجاز ہے۔

مفرد اور مرکب

الموضوع

سوال ہوتا کہ موضوع کا مفرد اور مرکب میں حصر کرنا صحیح نہیں، دوال اربعہ بھی تو موضوع ہیں، لیکن وہ مفرد اور مرکب نہیں۔

جواب دیا کہ لفظ موضوع کا حصر ہے، مطابق کا حصر نہیں ہے یہ کہ اگر لفظ موضوع کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا ارادہ کیا جائے تو یہ مرکب ہوتا ہے۔ اور اگر موضوع کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا ارادہ نہ کیا جائے تو مفرد

جس کی دلیل یہ ہے۔ معتبر دلالت لفظیہ وضعیہ ہے اور دوال اربعہ الفاظ نہیں۔

جزء سے مراد وہ ہے جو مستعمل اور مرتب فی السمع ہوتا ہے، وہ مراد نہیں جو مرتب اور مسوع نہ ہو، ورنہ اسمائے نکرہ مرکب میں داخل ہو جائیں گے، کیونکہ وہ اپنی اہم کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کرتے ہیں اور تین کے اعتبار سے دوسرے معنی نکارت پر دلالت کرتے ہیں۔

یعنی مطابقت تضمین اور التزام کے بغیر پائی جاسکتی ہے۔

جیسے اسم جلالہ اللہ کی دلالت ذات باری پر مطابقتی ہے، لیکن تضمین اور التزامی نہیں، کیونکہ ذات باری جیسے جزء سے منزه ہے ایسے ہی اس کا کوئی لازم نہیں۔ اس کا رخص اور رخص ہونا صفت ہے، لازم نہیں کیونکہ شے کا لازم شے سے خارج ہوتا ہے اور صفت ذات سے خارج نہیں ہوتی۔

یہ کہ تضمین کی التزام سے اور التزام کی تضمین سے یہ نفی صرف استلزام میں ہے، وقوع اور صدق میں نہیں، یعنی ان میں سے کوئی دوسری کے لیے لازم نہیں کہ اگر ایک صادق آئے تو دوسری کا صادق نہ آنا ضروری ہو، ایسا نہیں۔ ہاں! البتہ ایک صادق آئے تو دوسری بھی صادق آسکتی ہے، اس لحاظ سے ان میں نسبت عموم و خصوص من وجہ ہوگی۔

ہوتا ہے۔

سومرکب چار امور سے متحقق ہوتا ہے، اول لفظ کا جزء ہو، ثانی معنی کا جزء ہو، ثالث لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرنا، رابع یہ دلالت مراد سے ہو۔ چنانچہ ان چار قیود میں سے ہر ایک کی نفی سے مفرد متحقق ہو جاتا ہے۔ سومرکب کی یہی ایک مراد ہے اور مفرد کی چار صورتیں بنتی ہیں: اول لفظ کا جزء ہی نہ ہو، جیسے ہمزہ استفہام، ثانی معنی کا جزء نہ ہو، جیسے اسم ہلالہ، ثالث لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہ ہو جیسے زید اور عبد اللہ جب علم ہوں، رابع دلالت غیر مقصود ہو، جیسے حیوان ناطق۔ جب یہ شخص کا علم ہو۔

إماتاتام

یعنی اس پر خاموش رہنا صحیح ہو، جیسے زید قائم۔

خبر

اگر صدق اور کذب کا احتمال رکھے تو خبر ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ خبر کی یہ تعریف کسی فرد پر صادق نہیں آتی یوں کہ یا تو وہ واقع کے مطابق ہوگی یا نہیں ہوگی، اگر واقع

۱۔ اس سے معلوم ہوا کہ لفظ کو ترکیب اس وقت عارض ہوتی ہے جب اسے استعمال اور اس سے معنی کا ارادہ کیا جائے۔ گویا ترکیب میں معتبر تصور اور لفظ کا مفرد اور مرکب ہونا دلالت کے تابع ہے۔ دلالت کا قصد ہو تو مرکب ہے اور قصد نہ ہو تو مفرد ہے۔

۲۔ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ دلالت ارادہ سے عام ہے، یہ کہ کوئی شخص لفظ جانتا ہو، اس کا معنی بھی ذہن میں موجود ہو تو لفظ کے تصور سے تصور آجائے گا، لیکن اس پر لازم نہیں آتا کہ وہ اس کی مراد بھی ہو۔

۳۔ کیونکہ یہ چار امور مرکب کے لیے مقومات کی طرح ہیں، جب ان میں سے کوئی ایک متحقق نہیں ہوگا تو مرکب بھی متحقق نہیں ہوگا، جیسے ناطق کرنے سے انسان کی نفی کرنا لازم ہوتا ہے، چنانچہ مفرد متحقق ہو جائے گا۔

۴۔ اس لیے کہ مفہوم مرکب مفید ہے اور کسی ایک قید کے یا جمیع قیود کے نہ پائے جانے سے مفید بھی نہیں پایا جاتا۔

۵۔ قید احترازی ہے، اس سے وہ لفظ عبد اللہ خارج ہو گیا جو علم نہ ہو کیونکہ وہ مفرد نہیں مرکب ہوگا، اس لیے کہ لفظ کے جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہے۔

۶۔ مفرد بھی ہو سکتا ہے اور مرکب بھی، اگر کسی شخص انسانی کا علم ہے تو مفرد ہے اور علم نہیں تو مرکب ہوگا کیونکہ لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہے۔ اسے نام اس لیے کہتے ہیں کہ اس سے سامع کو پورا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اس کی طلب پوری ہوتی ہے۔ متکلم کے کلام ترک کرنے پر سامع نے خاموش رہنا صحیح ہو جاتا ہے۔

۷۔ اس میں چونکہ کسی شے کا اعلام اور واقع کی حکایت ہوتی ہے، اس لیے اسے خبر کہتے ہیں۔

مطابق ہوگی تو صادق ہے جیسے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں کذب کا احتمال نہیں اور اگر واقع کے مطابق نہیں تو کاذب ہے اس میں صدق کا احتمال نہیں، جیسے الأرض فوقنا چنانچہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک خبر ایک وقت صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھے۔

جواب دیا یہ کہ اس کی شان یہ ہو کہ وہ صدق و کذب سے اس طور پر متصف ہو کہ کہا جائے کہ اس کے کہنے والا صادق ہے یا کاذب۔

أو إنشاء

یا انشاء۔ ہے اگر صدق یا کذب کا احتمال نہ رکھے۔

إماتانقص

مرکب ناقص ہے اگر اس پر سکوت صحیح نہ ہو۔

تقییدی

ناقص تقییدی ہے اگر دوسرا جزء پہلے جزء کی قید ہو۔

۱۔ اس لیے کہ ایک ہے خبر کا مفہوم اور ایک ہے اس کا صدق، خبر کا مفہوم تو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے اور خبر کا صدق عام ہے، قرآن خارجیہ متکلم اور طرفین کی خصوصیات کی وجہ سے گاہے صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے، گاہے احتمال نہیں ہوتا۔

۲۔ یعنی کسی واقع کی حکایت نہ کرے بلکہ سرے سے کوئی نئی بات پیدا کرے۔ انشاء کو اسی لیے انشاء کہتے ہیں کہ اس کا معنی ہے پیدا کرنا، ایجاد اور احداث، جیسے اطلبوا العلم، اقبوا الصلوٰۃ، ان میں کسی واقع کی حکایت نہیں بلکہ سرے سے علم کی طلب اور صلوٰۃ کی امامت کا حکم ہے۔

۳۔ خواہ بطریق اضافت ہو، یہ کہ پہلا جزء مضاف اور دوسرا مضاف الیہ بن جائے، یا بطریق توصیف ہو یہ کہ پہلا جزء موصوف اور دوسرا صفت بن جائے۔ اور اول و ثانی باعتبار ربہ ہیں باعتبار لفظ نہیں۔

جیسے غلام زید، رجل فاضل، قائم فی الدار^۱

أو غیرہ

یا ناقص غیر تقيیدی ہے اگر دوسرا جزء پہلے کی قید نہ ہو، جیسے فی الدار۔

والإفصاح

یعنی اگر لفظ موضوع کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے تو مفرد ہے۔

وهو ان مستقل

اور اگر لفظ مفرد اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہو اس طور پر کہ وہ دلالت کرنے میں کسی ضم ضمیر (اور جز)

ملانے) کا محتاج نہ ہو۔

صیاء الہدیٰ میں شرح الہدیٰ

بہیشتہ

یہ کہ مفرد اپنی ہیئت سے یوں دلالت کرے کہ جب بھی اس کی ہیئت ترکیبہ کسی مادہ موضوعہ متصرفہ میں متحقق (ثابت) ہو تو اس سے تین زمانوں میں سے کوئی ایک زمانہ سمجھا جائے، جیسے نصیر کی ہیئت تہ جو یکے بعد دیگر برابر تین مفتوح حروف پر مشتمل ہے کہ جب یہ ہیئت پائی جاتی ہے تو اس سے زمانہ گزشتہ سمجھا جاتا ہے۔ ہاں اس شرط کے ساتھ کہ وہ ایسے مادہ موضوعہ کے ضمن میں متحقق ہو جس کی گردان واقع ہوتی ہو۔

سوال ہوتا تھا کہ آپ نے کہا جب بھی ہیئت نصیر پائی جائے گی تو اس سے زمانہ گزشتہ سمجھا جائے گا، جسق اور حجب میں ہیئت نصیر ہے، لیکن اس سے زمانہ گزشتہ نہیں سمجھا جاتا۔

جواب دیا کہ جسق اور حجب جیسی مثالوں سے نقض (اعتراض) وارد نہیں ہوتا، جسق مادہ موضوعہ نہیں (مہمل ہے) اور حجب مادہ موضوعہ تو ہے، متصرفہ نہیں ہے۔

کلمۃ

یہ منطقیوں کے عرف میں کلمہ اور نحو یوں کے عرف میں فعل ہے۔

^۱ یہ کہ تقيیدی اضافی اور توصیفی میں ہی منحصر نہیں، یہ بھی تقيیدی کی مثال ہے۔

ان مذکورہ اقسام کی تفصیل یہ ہے:

لفظ موضوع کی دو قسمیں ہیں: مرکب اور مفرد

مرکب: وہ لفظ موضوع ہے جس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا قصد کیا جائے، جیسے زید قائم۔

مفرد: وہ لفظ موضوع ہے جس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے، جیسے زید

مرکب کی دو قسمیں ہیں: تام اور ناقص

تام: وہ مرکب ہے جس پر خاموش رہنا صحیح ہو، اس کی دو قسمیں ہیں: خبر اور انشاء

خبر: وہ مرکب ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھے، جیسے زید قائم۔

انشاء: وہ مرکب ہے جو صدق و کذب کا احتمال نہ رکھے، جیسے دم مایہیک

ناقص: وہ مرکب ہے جس پر خاموش رہنا صحیح نہ ہو۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں: تقيیدی اور غیر تقيیدی

تقيیدی: وہ مرکب ہے کہ دوسرا جزء پہلے جزء کی قید ہو، جیسے نار جنم، کرام بررة

غیر تقيیدی: وہ مرکب ہے کہ دوسرا جزء پہلے جزء کی قید نہ ہو، جیسے فی السعید، فی النعیم

^۲ یعنی معنی سمجھنے میں کسی دوسرے لفظ کے ملانے کی حاجت نہ ہو۔

۱۔ وہ مادہ ہے جسے کسی مخصوص معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو، جیسے نصیر مد کے لیے اور صکت مارنے کے لیے۔

۲۔ وہ مادہ ہے جس کے ماضی مضارع بنتے ہوں اور جس سے گردان آتی ہو، یعنی واحد،ثنیہ،جمع،مذکر،مونث اور غائب،مخاطب اور شکلم کے صیغے آتے ہوں۔

۳۔ مادہ اور ہیئت میں فرق یہ ہے کہ مادہ کلمہ کی ذوات،حروف کو کہا جاتا ہے اور ان کی تقدیم و تاخیر اور حرکات و سکنات سے جو صورت حاصل ہوتی ہے، اسے ہیئت کہا جاتا ہے، مثلاً نصیر میں ن ص ر مادہ ہے اور ان کی ترتیب اور اعراب ہیئت ہے۔

۴۔ اور ان کے زمانہ پر دلالت کرنے کی شرط یہ تھی کہ وہ مادہ موضوعہ متصرفہ میں متحقق ہو اور یہاں ایسا نہیں۔ یوں احمد اور یحییٰ جب کسی کے علم ہوں تو ان سے زمانہ حال اور استقبال اس لیے نہیں سمجھا جاتا کہ ان میں وضع ثانی،علم کا اعتبار ہے۔ وضع اول،اصل کا اعتبار نہیں۔ اس لحاظ سے یہ فعل مضارع نہیں، یعنی یہاں استعمال کا اعتبار ہے اور اصل وضع کا نہیں۔

۵۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کلمہ اور فعل میں کوئی فرق نہیں، ان میں نسبت تساوی ہے جو منطقیوں کے ہاں کلمہ ہے وہی نحو یوں کے ہاں فعل ہے اور جو ان کے ہاں فعل ہے وہی ان کے ہاں کلمہ ہے، مگر ایسا نہیں فعل عام ہے مفرد اور مرکب دونوں میں پایا جاتا ہے اور کلمہ خاص۔ یہ صرف مفرد میں پایا جاتا ہے، جیسے الم نشأ نحو یوں کے نزدیک فعل ہے، منطقیوں کے نزدیک کلمہ نہیں، اس لیے کہ یہ مرکب ہے۔ ن شکلم پر دلالت کرتا ہے، ش ر ح معنی مصدری پر دلالت کرتے ہیں، جبکہ کلمہ مفرد کی اقسام میں سے۔

والا فاداة

یعنی مفرد اگر معنی پر دلالت کرنے میں مستقل نہ ہو تو منطقیوں کے عرف میں اداة اور نحو یوں کے عرف میں حرف کہلاتا ہے۔

ایضا

یہ مقول مطلق ہے فعل محذوف، یعنی اُض ایضا کا، جس کا معنی ہے: رجوع رجوعاً، اور اس میں اس بات کی طرز ہے کہ یہ تقسیم بھی مطلق مفرد کی ہے، اسم کی نہیں۔ اس میں بحث ہے، اس لیے کہ مطلق مفرد کو مقسم بنانا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ حرف اور فعل جب متحد المعنی ہوں تو یہ بھی علم، متواظی اور مشکک میں داخل ہوں حالانکہ منطقی ان دونوں کو ان ناموں سے نہیں کرتے، بلکہ یہ بات بھی اپنی جگہ ثابت ہے کہ ان دونوں کلمہ اور اداة کا معنی کلیت اور جزئیت سے متصف نہیں ہوتا، اس لیے

ان اتحاد
یعنی اگر مفرد کا معنی ایک ہو

فہم تشخصه
یہ ایک ہونے کے ساتھ مشخص، یعنی جزئی بھی ہوتا

وضعاً

یہ کہ علم کے لیے وضعاً مشخص ہونا ضروری ہے، بحسب استعمال مشخص ہونا کافی نہیں اس لیے کہ وہ لفظ جس کا مدلول اپنی وضع میں کلی ہو اور استعمال میں مشخص ہو، جیسے اسمائے اشارہ، مصنف کی رائے میں علم نہیں کہلاتے۔

یہ اعتراض کے جواب کی طرح اشارہ ہے، یہ کہ یہ تقسیم مطلق الفرد کے اعتبار سے ہے، الفرد المطلق کے اعتبار سے نہیں مطلق اشئ میں شے کسی قید سے مقید نہیں ہوتی، لا بشرط شے کے درجہ میں ہوتی ہے۔ اور اشئ المطلق میں شے صفت اطلاق سے مقید ہوتی ہے اور شرط شے کے درجہ میں ہوتی ہے۔ پہلی صورت میں شے چونکہ کسی قید سے مقید نہیں اس لیے اس میں عموم ہے اس میں تخصیص کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ وہ ایک فرد کے تحقق سے بھی تحقق ہو جاتی ہے اور دوسری صورت میں عموم نہیں اس لیے اس میں تخصیص نہیں کی جاسکتی۔ غرضیکہ یہ تقسیم ہے تو مطلق مفرد کی مگر اسم کے ضمن میں، کلمہ اور اداة کے ضمن میں نہیں۔

اصطلاح میں اسے متحد المعنی کہتے ہیں۔ وحد کے لفظ سے بتا رہے ہیں کہ یہاں اتحاد کا معنی کون الامرین متحدین فی الثالث نہیں کیونکہ وہ اشتراک کو لازم ہے اور اشتراک کے لیے کم از کم دو امر کا ہونا ضروری ہے جو علم کے منافی ہے، کیونکہ علم میں احد نہیں ہوتا، چنانچہ یہاں اتحاد وحد کے معنی میں ہے۔

یعنی وہ ایک معنی فرد خاص کے ساتھ مخصوص ہو۔ علم سے مراد علم شخصی ہے، جنسی یا نوعی نہیں کیونکہ یہ معنی جنس اور نوع پر دال ہونے کی وجہ سے فرد خاص کے ساتھ مخصوص نہیں۔ شخص کا معنی جزئی کر کے بتایا کہ شخص کبھی کلی ہوتا ہے اور کبھی جزئی، اور یہاں جزئی مراد ہے کہ یہ علم کی تعریف ہے اور علم جزئی ہوتا ہے، کلی نہیں۔

تخصیص دو طرح کا ہوتا ہے: ایک وضعی جو بوقت وضع ہوتا ہے، جیسے زید میں اور دوسرا استعمالی جو بوقت استعمال ہوتا ہے۔ جیسے ہذا زید میں اور علم کے لیے استعمالی کے ساتھ ساتھ وضعی بھی ضروری ہے۔

اسمائے اشارہ وغیرہ کی وضع میں اختلاف کی طرف اشارہ ہے۔ متقدمین کے نزدیک اسمائے اشارہ کی وضع مفہوم کلی کے لیے ہے، اس کی وضع بھی عام ہے اور موضوع لہجی عام، جبکہ متاخرین کے ہاں وضع تو عام ہے لیکن موضوع لہجی خاص ہے۔ مصنف متقدمین کے ساتھ ہیں۔ اس لیے ان کے ہاں بھی یہ مفہوم کلی کے لیے ہیں۔ تو جب یہ وضعاً مشخص نہ ہوئے تو علم نہ ہوئے، اگرچہ استعمال میں مشخص ہیں۔ چنانچہ اسمائے اشارہ وغیرہ کو علم سے خارج کرنے کے لئے وضعاً کی قید لگائی۔

جیسے من اور الی یونہی حرف اور اداة میں بھی تساوی کی نہیں، عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، اداة عام ہے اور حرف خاص ہے۔ اس لیے کہ وجود یہ جو وجود پر دلالت کرتے ہیں مثلاً کان صار وغیرہ منطقیوں کے ہاں ادات ہیں اور نحو یوں کے ہاں فعل ہیں۔ اس اختلاف کی وجہ یہ نحو یوں کی نظر بالذات الفاظ کی طرف ہوتی ہے تو وہ جب انہیں عمل میں افعال کی طرح پاتے ہیں تو ان کو فعل کہہ دیتے ہیں اور منطقیوں بالذات معانی کی طرف ہوتی ہے، جب وہ ان کے معانی کی طرف دیکھتے ہیں تو انہیں عدم استقلال میں ادات کی طرح پاتے ہیں اس لیے ادات کہہ دیتے ہیں، پھر نحوی اسے حرف اس لیے کہتے ہیں کہ یہ طرف کلام میں ہوتا ہے اور منطقی اسے اداة اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ایک کلمہ اور سہ ملانے کا آلہ ذریعہ ہے۔ گویا نحو یوں نے ظاہر کو دیکھا اور منطقیوں نے اس کے معنی کو۔

یہ سماع محذوف ہوتا ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے: اُض ایضاً لی تقسیم شان للمفرد، اور یہ دو ایسی اشیاء کے درمیان آتا ہے جن میں توافق، ایک دوسرے سے انفکاک (جدا ہونا) ممکن ہو اور یہاں یہ بات محقق ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے: المفرد علی ثلاثہ أقسامہ و ایضاً قدینہ بتقسیم اُض، تو تقسیم اول اور آخر میں توافق بھی ہے اور انفکاک بھی، یعنی موافق بھی ہیں اور جدا بھی ہو سکتی ہیں۔ چنانچہ جاء زید و ایضاً درست نہیں کہ آنے اور مرنے میں توافق نہیں اور جاء زید و ایضاً ذہب درست ہے کہ آنے اور جانے میں توافق ہے۔

شارح مصنف پر اعتراض کر رہے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ اس دوسری تقسیم کا مقسم بھی مطلق مفرد ہے، درست نہیں اس لیے کہ اس سے یہ لازم ہے کہ کلمہ اور اداة جب متحد المعنی ہوں تو وہ علم متواظی اور مشکک ہوں کیونکہ مطلق مفرد اسم، کلمہ اور اداة سب کو شامل ہے حالانکہ کلمہ اور اداة نہ علم ہیں نہ متواظی۔ علم کہیں تو ان کا جزئیت سے متصف ہونا لازم آتا ہے اور متواظی کہیں تو کلیت سے متصف ہونا لازم آتا ہے جبکہ کلمہ اور اداة کے جزئیت اور کلیت سے متصف نہیں ہوتے، اس لیے کہ یہ محکوم علیہ نہیں بن سکتے کہ اسم کی طرح ملحوظ بالقصد نہیں ہوتے بلکہ ملحوظ بالاتباع ہوتے ہیں جو ملحوظ بالاتباع ہو وہ محکوم نہیں بنتا۔

اس وہم کا ازالہ کر رہے ہیں کہ اگرچہ کلمہ اور اداة میں علم اور متواظی کا وقوع نہیں، لیکن امکان ضرور ہے۔ ازالہ فرمادیا کہ کلمہ و اداة میں جس طرح ان وقوع نہیں اسی طرح امکان بھی نہیں۔

ان تفاوت

اور اگر اس کے افراد میں تفاوت ہو، یعنی اس معنی کلی کا صدق اپنے بعض افراد پر مقدم ہو، دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کی نسبت علیت کے اعتبار سے، یا اس معنی کلی کا صدق بعض پر اولیٰ اور انسب ہو، دوسرے بعض پر صادق آنے کی نسبت توا سے مشکک کہتے ہیں۔^۱

سوال ہوتا تھا کہ مصنف نے بأولیۃ أو أدولیۃ کہہ کر تشکیک کو دو قسموں میں منحصر کر دیا حالانکہ اس کی چار قسمیں ہیں۔ جواب دیا ان تفاوت بأولیۃ أو أدولیۃ سے مصنف کی غرض انحصار بیان کرنا نہیں، تمثیل دینا ہے کیونکہ تشکیک ان کے ہاں بھی ان دو میں منحصر نہیں بلکہ گاہ وہ زیادت و نقصان کے لحاظ سے ہوتی ہے اور گاہ شدت و ضعف کے اعتبار سے۔

ان کثر

یہ کہ لفظ اس کا معنی مستعمل فیہ کثیر ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتا، یا تو وہ ابتدا سے ہی علیحدہ علیحدہ وضع کے ساتھ ان معانی کے لیے موضوع ہوگا یا موضوع نہیں ہوگا۔ اگر اس طرح موضوع ہو تو اسے مشترک کہا جاتا ہے، جیسے لفظ عین آنکھ، سونا، گھٹنا اور ذات (سب) کے لیے موضوع ہے اور اگر اس طرح موضوع نہ ہو تو لا محالہ لفظ ان معانی میں سے کسی ایک کے لیے تو موضوع ہوگا کیونکہ مفرد لفظ موضوع کی اقسام میں سے ہے۔ پھر اگر دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا، اگر

یہ تشکیک سے مشتق ہے جس کا معنی ہے: شک میں ڈالنا، چونکہ یہ کلی دیکھنے والے کو شک میں ڈال دیتی ہے کہ یہ متوالی ہے یا مشترک، اس طرح کہ دیکھنے والا جب اس میں اشتراک دیکھتا ہے کہ اس میں سب افراد برابر ہیں تو اسے متوالی سمجھ لیتا ہے اور جب اس میں افتراق، صدق میں اختلاف پاتا ہے تو اسے مشترک معلوم ہوتی ہے۔

یہ کہ تشکیک کی چار قسمیں ہیں: i- اولیت، ii- اولویت، iii- ازدیت، iv- اشدیت

اولیت: یہ کہ کلی کا صدق بعض افراد پر علت ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کی، جیسے والدین کا وجود علت ہے اولاد کے وجود کے لیے۔ اولویت: یہ کہ کلی کا صدق بعض افراد پر بالذات ہو اور بعض افراد پر بالتبع، جیسے روشنی، اس کا صدق سورج پر بالذات ہے اور چاند پر بالتبع، محاورہ ہے: نور القہر مستفاد من نور الشمس۔

ازدیت: یہ کہ کلی کا صدق بعض افراد پر کثرت کے اعتبار سے زیادہ ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کی نسبت، جیسے دودھ دو کلو کا صدق باعتبار کثرت زیادہ ہے ایک کلو پر۔

اشدیت: یہ کہ کلی کا صدق بعض افراد پر کیفیت کے اعتبار سے زیادہ ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کی نسبت، جیسے سفیدی اس کا صدق برف پر زیادہ ہے ہاتھی کی دانت کی نسبت۔

ان کثر سے پہلے لفظ اس لیے مقدر نکالا کہ معنایہ ضمیمہ غائب کا مرجع متعین ہو جائے۔ ترکیب کلام میں لفظ موصوف ہے اور مفرد صفت جو محذوف ہے، اسے اس لیے حذف کیا گیا ہے کہ مقسم کے تعین میں اختلاف ہے۔ بعض نے مفرد قرار دیا ہے اور بعض نے اسم۔

اس لیے کہ کئی معانی اس لفظ موضوع میں شریک ہو جاتے ہیں۔

یہاں ایک اور بات بھی ہے، وہ یہ کہ اس تقسیم میں معنی سے مراد یا تو موضوع لہ تحقیقی ہے یا وہ ہے جس میں لفظ استعمال ہے، یعنی مستعمل فیہ لہ خواہ لفظ معنی کے مقابلے میں تحقیقا وضع کیا گیا یا تادیل (مجازاً) تو پہلی صورت میں حقیقت اور مجاز کا فرق کی اقسام میں شمار کرنا صحیح نہیں۔ اور دوسری صورت میں اسمائے اشارہ جیسے الفاظ مصنف کے مذہب پر خود مشترک المعنی میں جاتے ہیں اور متحد المعنی سے خارج ہو جاتے ہیں، چنانچہ انہیں خارج کرنے کے لیے وضع کی قید کی کوئی ضرورت نہیں۔

ان تساوت افرادہ

(معنی وضعاً تشخص کے ساتھ نہ ہو)، اگر اس کے افراد تساوی ہوں اس طور پر کہ اس معنی کلی کا صدق اپنے افراد پر ہو تو اسے متوالی کہتے ہیں۔

۱ شارح مصنف پر سوال کر رہے ہیں کہ ان اتحاد معنایہ أو کثر میں معنی سے کون سا معنی مراد ہے آیا موضوع لہ تحقیقی ہے یا مستعمل فیہ صورت اعتراض سے خالی نہیں۔

۲ حقیقت اور مجاز کا معنی موضوع لہ تحقیقا ایک ہوتا ہے۔

۳ اس لیے کہ اسمائے اشارہ کی وضع اگر مفہوم کلی کے لیے ہے، لیکن ان کا استعمال جزئیات میں ہوتا ہے۔ تو جب اسمائے اشارہ کا معنی کثیر ہو تو متحد المعنی میں داخل نہ ہوئے۔ جب داخل ہی نہ ہوئے تو انہیں خارج کرنے کے لیے وضع کی قید کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عبارت میں صنعت استخدام ہے۔ ان اتحاد معنایہ میں معنی سے مراد موضوع لہ تحقیقی ہے اور ظاہر ہے کہ اشارہ وغیرہ کا معنی موضوع لہ ایک ہی ہے جو مفہوم کلی ہے۔ لہذا اسمائے اشارہ داخل ہوئے، چونکہ مصنف کی رائے میں یہ علم نہیں اس لیے خارج کرنے کے لیے وضع کی قید لگادی جو ضروری تھی۔

اور او کثر میں معنی مستعمل فیہ مراد ہے اور ظاہر ہے حقیقت مجاز کے معنی مستعمل فیہ کثیر ہیں تو جب حقیقت مجاز کا معنی مستعمل فیہ کثیر ہو تو انہیں المعنی میں شمار کرنا درست ہے۔

یاد رہے کہ وضع کی چار قسمیں ہیں: i- اگر واضع نے معنی جزئی کا تصور کر کے اس کے لیے لفظ کو وضع کیا ہو تو اسے وضع خاص اور موضوع لہ خاص ہیں۔ ii- مفہوم کلی کا تصور کر کے اس کے لیے لفظ کو وضع کیا ہو تو اسے وضع عام اور موضوع لہ عام کہتے ہیں۔ iii- مفہوم کلی کا تصور کر کے لفظ کا مفہوم کے افراد کے لیے وضع کیا ہو تو اسے وضع عام اور موضوع لہ خاص کہتے ہیں۔ iv- یہ کہ وضع خاص ہو اور موضوع لہ عام ہو، خارج میں صورت کا کوئی وجود نہیں صرف عقلی احتمال ہے۔

۴ خواہ یہ افراد خارجی ہوں جیسے انسان کے افراد خواہ ذہنی ہوں، جیسے شمس کے افراد۔

۵ جیسے انسان اپنی جزئیات زید، بکر و عمر وغیرہ پر برابری سے صادق آتا ہے، یہ نہیں کہ زید پر اولاد اور بالذات اور باقی پر ثانیا اور بالعرض صادق ہے۔

اسے متوالی اس لیے کہتے ہیں کہ متوالی تو اطو سے مشتق ہے اور تو اطو کا معنی توافق ہے، اس کلی کے افراد معنی میں چونکہ ایک دوسرے کے متوالی ہوتے ہیں، اسے اس لیے متوالی کہا جاتا ہے۔

اہل عرف عام ہوں تو اسے منقول عرفی لے اور اہل اصطلاح ہوں تو اسے منقول اصطلاحی کہا جاتا ہے۔ مصنف نے اپنے قول: ینسب الی الناقل میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

دوسرے معنی میں مشہور ہوا اور معنی اول میں اس کا استعمال چھوڑ دیا گیا ہو اس طرح کہ جب اسے قرآن سے خالی مطلق لفظ کے ذہن فوراً اس دوسرے معنی کی طرف منتقل ہو جائے لے تو اسے منقول کہتے ہیں۔ اور اگر لفظ دوسرے معنی میں مشہور نہ ہو تو پہلے معنی کا استعمال چھوڑا گیا ہو بلکہ بسا اوقات وہ معنی اول میں استعمال ہوتا ہو اور بعض اوقات معنی ثانی میں، چنانچہ اگر اسے اول، یعنی موضوع لے میں استعمال کیا گیا ہو تو لفظ کو حقیقت کہتے ہیں۔ اور اگر معنی ثانی غیر موضوع لے میں استعمال کیا گیا ہو تو اسے کہتے ہیں۔

پھر یہ بھی معلوم ہو کہ منقول کے لیے ناقل کا ہونا ضروری ہے جو لفظ کو معنی اول، منقول عنہ سے معنی ثانی، منقول الیہ کی طرف نقل کرے۔ چنانچہ یہ ناقل اہل شرع بھی ہو سکتے ہیں، اہل عرف عام اور اہل عرف خاص و اصطلاح بھی ہو سکتے ہیں۔ ناقل اہل شرع اسے منقول شرعی کہا جاتا ہے۔

سوال مقدر کا جواب ہے کہ منقول میں معنی اول متروک نہیں ہوتا، جیسا کہ لفظ داہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معنی اول کے متروک ہونے صورتیں ہیں: ایک یہ کہ معنی اول پر کسی قرینے سے دلالت کرے اور دوسرا یہ کہ بلا کسی قرینے کے دلالت کرے۔ اور یہاں دوسری صورت ہے کہ لفظ بلا قرینہ کے دلالت کرے اور اس سے متبادر معنی ثانی ہو۔

کہ اس میں لفظ کو معنی اول سے معنی ثانی کی طرف نقل کیا جاتا ہے، جیسے کلمہ، صلوة، نقل میں مناسبت کا ہونا ضروری ہے اگر بغیر مناسبت کے دوسرے معنی کی طرف نقل کیا گیا ہو تو اسے متحمل کہتے ہیں جیسے جعفر، چھوٹی نہر کے لیے موضوع ہے، بغیر مناسبت کے علم کے لیے استعمال ہے۔

جیسے لفظ اسد، جب اپنے معنی اول حیوان مفترس میں مستعمل ہو، یہ فاعل کے وزن پر اسم فاعل یا مفعول ہے۔ اسم فاعل ہو تو حق الشئ إذا شئ سے مشتق ہوگا اور اگر اسم مفعول ہو تو حقیقت الشئ إذا أثبتتہ سے مشتق ہوگا، معنی ہے: ثابت ہونا، ثابت رکھنا۔ اس میں تا وصفت اسمیت کی طرف نقل کے لیے ہے۔

جیسے لفظ اسد، جب معنی ثانی رجل شجاع کے معنی میں مستعمل ہو، مفعول کے وزن پر مصدر میسی ہے اور اسم فاعل متجاوز کے معنی میں ہے۔ اور المکان یجوزہ سے مشتق ہے، معنی ہے: گزر جانا، تجاوز کرنا، چونکہ لفظ معنی موضوع لے سے گزر جاتا ہے اور اس میں استعمال نہیں ہوتا، اس لیے اسے مجاز کہتے ہیں۔

یہ نقل چار امور سے تحقق ہے:

i- ناقل ii- منقول iii- منقول عنہ iv- منقول الیہ۔

جیسے لفظ صلوة، یہ پہلے دعا کے لیے موضوع تھا پھر شارع نے اسے ارکان مخصوصہ نماز کے لیے نقل کر کے خاص کر لیا۔

جیسے لفظ داہ، یہ پہلے ہر اس جانور کے لیے موضوع تھا جو زمین پر ریگ کر چلتا ہے، بعد میں اہل عرف نے اسے چوپاؤں کے لیے خاص کر لیا۔ جیسے اسم، لغت میں بلندی کے لیے موضوع تھا پھر اہل اصطلاح، نحو یوں نے اسے کلمہ کی اس قسم کے لیے خاص کر لیا جو معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہو۔

ان مذکورہ اقسام کی تفصیل درج ذیل ہے:

لفظ موضوع مفرد کی دو قسمیں ہیں: مشترک المعنی اور منکر المعنی

مشترک المعنی: وہ مفرد ہے جس کا معنی ایک ہو، اس کی تین قسمیں ہیں: علم، متواہل، مشکک

علم: وہ مفرد ہے جس کا معنی متعین و مشخص ہو، جیسے محمد، احمد

متواہل: وہ مفرد ہے جس کا معنی کلی ہو اور اس کا صدق اپنے افراد پر برابر طور پر ہو، جیسے انسان اپنے افراد زید، بکر، عمر پر برابر صادق آتا ہے۔

مشکک: وہ مفرد ہے جس کا معنی کلی ہو اور اس کا صدق اپنے افراد پر اولیت اور اولویت وغیرہ کے تفاوت کے ساتھ ہو، جیسے وجود والدین کا وجود اولاد کے وجود کے لیے علت اور سبب ہے۔

منکر المعنی: وہ مفرد ہے جس کا معنی کثیر ہو، اس کی چار قسمیں ہیں: مشترک، منقول، حقیقت، مجاز

مشترک: وہ مفرد ہے جسے ابتدا ہی سے متعدد معانی کے لیے علیحدہ سے وضع کیا گیا ہو، جیسے لفظ نین آنکھ، جاسوس وغیرہ سبھی کے لیے موضوع ہے۔

منقول: وہ مفرد ہے جسے ابتدا میں تو ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو پھر بعد میں کسی دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا ہو، جیسے لفظ صلوة جو دعا کے معنی سے نماز کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

اس کی مزید تین قسمیں ہیں: منقول شرعی اگر ناقل ارباب شرع ہوں، منقول عرفی اگر ناقل اہل عرف ہوں، منقول اصطلاحی اگر ناقل اہل اصطلاح ہوں۔

حقیقت: وہ مفرد ہے جو اپنے معنی موضوع لے میں استعمال ہو، جیسے اسد، حیوان مفترس کے معنی میں۔

مجاز: وہ مفرد ہے جو اپنے معنی غیر موضوع لے میں استعمال ہو جیسے اسد، رجل شجاع کے معنی میں۔

مترادف: وہ مفرد ہے جو متعدد ہوں اور سب کا معنی ایک ہو، جیسے اسد، لیث، دونوں کا معنی شیر ہے۔

فصل المفہوم ان امتنع فرض صدقہ علی کثیرین فجزی وإلا فکل، امتنعت أفرادہ أو أمکنت ولہ
توجد أو وجد الواحد فقط مع إمكان الغیر أو امتناعه أو الکثیر مع التناهی أو عدمه
مفہوم، اگر اس کا فرض صدق کثیر افراد پر متنع ہو تو جزئی ہے اور اگر متنع نہ ہو تو کلی ہے۔ پھر کلی کے افراد خارج میں یا تو ممکن
ہیں، یا ممکن ہیں مگر کوئی فرد نہیں پایا جاتا، یا صرف ایک فرد پایا جاتا ہے غیر کے امکان کے ساتھ یا غیر کے امتناع کے ساتھ یا کثیر افراد
پائے جاتے ہیں تنہا ہی یا غیر تنہا ہی۔

مفہوم اور اقسام

عبارت
المفہوم

یعنی جو عقل میں حاصل ہو۔ معلوم ہو کہ جو لفظ سے مستفاد ہوتا ہے، اس اعتبار سے کہ وہ لفظ سے سمجھا جائے، اسے مفہوم کہا
جاتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ لفظ سے اس کا قصد کیا جائے، معنی و مقصود کہا جاتا ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے
اسے مدلول کہا جاتا ہے۔

فرض صدقہ

سوال ہوتا تھا کہ فرض کے دو معنی ہیں: تجویز عقل اور تقدیر، یہاں فرض کا کون سا معنی مراد ہے؟
جواب دیا کہ یہاں فرض کا معنی تجویز عقل سے ہے، تقدیر سے نہیں، کیونکہ جزئی کا کثیر افراد پر صادق آنے کو ماننا محال نہیں۔

امتنعت أفرادہ

کلی جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا محال ہے، جیسے شریک باری تعالیٰ متنع ہے۔

أو أمکنت

کلی جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہے، سوال ہوتا تھا کہ أو أمکنت میں کون سا امکان مراد ہے؟ آیا امکان عام

۱۔ یہ کہ وہ عقل میں حاصل ہو سکے خواہ بالفعل ہو یا بالقوہ ہو۔

۲۔ منطق کے مقصود اول معرف میں شروع ہو رہے ہیں چونکہ معرف کی معرفت کلی کی بحث پر موقوف ہے اور کلی کی بحث مفہوم پر، اس لیے المفہوم سے
معرف کی مبادی کی بحث شروع کر رہے ہیں۔

۳۔ مفہوم، معنی اور مدلول میں تعلق اور فرق بیان کر رہے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک متحد بالذات ہے اور متغایر بالاعتبار ہے، یعنی ان تینوں میں ذاتی
کوئی فرق نہیں، البتہ اعتباری فرق ہے۔

۴۔ نفس اور واقع کا لحاظ رکھتے ہوئے عقل کا کسی چیز کو جائز رکھنا، یعنی عقل کسی چیز کو فرض بھی کرے اور اسے جائز بھی قرار دے۔

۵۔ نفس الامر اور واقع سے قطع نظر کرتے ہوئے کسی چیز کو مان لینا اور اس کا محض اعتبار کرنا اگرچہ محال ہو۔

۶۔ ایسی کلیات کو فرضیہ کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلی کے افراد کا صرف عقل میں پایا جانا ضروری ہے، خارج میں نہیں۔ خارج میں پایا جانا عام ہے
خواہ پائی جائیں یا نہ پائی جائیں، خواہ تمام کا پایا جانا محال ہو یا ممکن، ایک پایا جائے یا زیادہ، کلی ہونے میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا۔

۱۔ ہے یا امکان خاص، اگر امکان عام ہے تو امتنعت کے ساتھ اس کا تقابل درست نہیں کہ ممکن عام بھی متنع کو شامل ہے۔ اور اگر
امکان خاص ہے تو بھی اس کا تقابل درست نہیں کہ ممکن خاص واجب کو شامل نہیں حالانکہ یہاں شامل کیا گیا ہے۔
جواب دیا کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اس کلی کے تمام افراد متنع نہ ہوں۔ چنانچہ یہ واجب ہے اور ممکن خاص دونوں کو
شامل ہے۔

ولم توجد

کلی جس کا خارج میں کوئی فرد نہیں پایا جاتا، جیسے عقاب

مع إمكان الغیر

(کلی جس کا خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہے مگر دوسرے فرد کے پائے جانے کے امکان کے ساتھ) جیسے سورج
کہ اس کے ساتھ دوسرے سورج کا پایا جانا ممکن ہے۔

مع امتناع الغیر

کلی جس کا خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہے، مگر دوسرے فرد کے پائے جانے کے متنع ہونے کے ساتھ جیسے مفہوم
واجب الوجود کے

۱۔ جانب مخالف سے سلب ضرورت کو کہتے ہیں خواہ وہ جانب مخالف وجود ہو یا عدم ہو۔

۲۔ جانبین سے سلب ضرورت کو کہتے ہیں، یعنی جانب وجود اور عدم دونوں کے ضروری نہ ہونے کو۔ یہاں امکان سے مراد امکان عام ہے جو جانب
وجود سے مفید ہو، یعنی جس کا عدم ضروری نہ ہو خواہ اس کا وجود ضروری ہو یا نہ ہو۔

۳۔ امتنعت أفرادہ میں افراد سے مراد جمیع افراد ہیں کیونکہ افراد جمع ہے اور جمع کی اضافت جب ضمیر کی طرف ہوتی ہے تو استغراق کا فائدہ دیتی ہے،
چنانچہ یہ بمنزلہ ایجاب کلی ہے۔

۴۔ واجب وجود کے ضروری ہونے کو کہتے ہیں اور امتناع عدم کے ضروری ہونے کو کہتے ہیں۔

۵۔ کلی ہے، اس کے افراد کے خارج میں پائے جانے کے محال پر کوئی دلیل نہیں، لیکن فی الحال دنیا کے کسی گوشے میں اس کا وجود نہیں۔ اس کی حقیقت
بارے مختلف آراء ہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک لمبی گردن والا ایک پرندہ ہے۔ چار پیر اور دو بازو ہیں، ایک بازو شرق میں اور دوسرا مغرب میں ہے۔
بعض کے نزدیک عجیب و غریب پرندہ ہے، پہاڑوں میں اٹھ دیتا ہے، اس کی گردن میں طوق کی مانند سفیدی ہے اسی لیے اسے عقاب کہا جاتا
ہے۔

مشہور یہ ہے کہ یہ ایک خوبصورت پرندہ تھا چہرہ انسانوں جیسا تھا، ہر قسم کا رنگ رکھتا تھا۔ اصحاب رس میں اتر کر ان کے بچوں کو پہاڑ میں لے جا کر
کھاتا تھا انہوں نے اپنے ایک بزرگ خالد بن سنان یا اپنے نبی خطلمہ بن صفوان علیہ السلام سے اس کی شکایت کی۔ انہوں نے دعا فرمائی، چنانچہ
اللہ تعالیٰ نے اسے اور اس کی نسل کو نابید فرما دیا۔

۶۔ یعنی جسم مضئی یعنی العالم کلی ہے۔ اس کے کثیر افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہے مگر خارج میں صرف ایک فرد سورج متحقق ہے۔

۷۔ وہ ذات جس کے لیے وجود ضروری ہو، کلی ہے، صرف ایک فرد خارج میں متحقق ہے، کیونکہ غیر کا پایا جانا متنع ہے ورنہ شریک باری تعالیٰ کا ہونا لازم
آئے گا جس کے محال ہونے پر شرعی اور عقلی بہت سے دلائل قائم ہیں۔

مع التناہی

وہ کلی جس کے افراد متناہی ہوں، جیسے کواکب سیارہ

أو عدمہ

وہ کلی جس کے افراد غیر متناہی ہوں جیسے معلومات باری تعالیٰ، نفوس ناطقہ سے حکماء کے مذہب میں سے۔

فصل: الکلیان إن تفارقا کلیا فمتباينان، وإلا فإن تصادقا کلیا من الجانبین فمتساویان و
تقیضاهما کلک أو من جانب واحد فأعم وأخص مطلقا و تقیضاهما بالعکس وإلا فمن وجه و بین تقیضیهما
تباين جزئی کالمتباينین

وقد یقال الجزئی للأخص من الشئ وهو أعم

دو کلیاں، اگر کلی طور پر باہم متفارق ہوں تو متباين ہیں اور اگر کلی طور پر باہم متفارق نہ ہوں اور دونوں جانب سے باہم
صادق آئیں تو تساوی ہیں اور دو تساوی کلیوں کی تقیضیں بھی تساوی ہوتی ہیں اور اگر یہ تصادق کلی ایک جانب سے ہو تو اعم اخص مطلق
ہے اور ان دو کلیوں کی تقیضیں برعکس ہوتی ہیں اور اگر نہ جانبین سے اور نہ جانب واحد سے تصادق کلی ہو تو نسبت عموم خصوص من وجہ
ہے، ان کلیوں کی تقیضوں کے درمیان تباين جزئی ہوتا ہے، جیسے دو متباين کلیوں کے درمیان تباين جزئی ہوتا ہے۔
اور کبھی اس مفہوم کو بھی جزئی کہا جاتا ہے جو شے سے اخص ہو اور یہ جزئی ابن معنی میں جزئی کے معنی اول سے عام ہے۔

مسئله کلیوں میں نسبت

الکلیان

ہر دو کلیوں میں ضروری ہے کہ ان کے درمیان چار نسبتوں تباين کلی، تساوی، عموم خصوص مطلق اور عموم خصوص من وجہ میں

۱۔ مفہوم اور اس کی دو قسموں جزئی اور کلی کی تعریف اور خارج میں کلی کی اقسام کے بیان سے فارغ ہو کر کلی کے احوال میں شروع ہو رہے ہیں۔ کلی
کلیین سے اس بات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ الکلیان پر الف لام استغراق کا ہے، یعنی ہر دو کلیوں میں ان چار نسبتوں میں سے کوئی ایک
نسبت ضرور پائی جائے گی خواہ وہ کلیاں کسی بھی مادہ میں ہوں۔

سوال ہو سکتا ہے کہ دو کلیوں کے درمیان نسبت کا ذکر کیا، دو جزئیوں کے درمیان یا ایک کلی اور جزئی کے درمیان نسبت بیان نہیں کی، یہ کہ مفہوم کی
ایک قسم میں نسبت کا اعتبار کیا، دوسری قسم میں کیوں نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ چار نسبتیں دو جزئیوں یا ایک جزئی اور کلی کے درمیان نہیں ہوتیں، اس لیے کہ دو جزئیاں یا تو ایک دوسرے کے متباين ہوتی
ہیں یا متحد۔ اگر متباين ہوں تو ان کے درمیان تباين کی نسبت ہوگی، اور اگر متحد ہوں تو ایک کلی اور جزئی کے درمیان دو نسبتوں میں سے صرف ایک
نسبت ہوگی، تباين، اگر جزئی کلی کا فرد نہ ہو، جیسے زید اور گھوڑا، عموم خصوص مطلق اگر جزئی کلی کا فرد ہو، جیسے زید اور انسان، اسی لیے ایک مفہوم میں چار
نسبتوں کا اعتبار کیا گیا اور دوسرے میں نہیں۔

سوال ہو سکتا ہے کہ لاشیٰ اور لامکن بھی تو دو کلیاں ہیں، ان کے درمیان تو کوئی نسبت نہیں پائی جاتی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کلیوں سے مراد وہ کلیاں ہیں جن کا نفس الامر واقع میں کوئی فرد ہو اور ان کلیوں لاشیٰ اور لامکن کا نفس الامر واقع
میں کوئی فرد نہیں پایا جاتا، لہذا وہ موضوع بحث ہی نہیں۔

۲۔ وہ سات ستارے جو گردش کرتے ہیں: قمر۔ عطارد۔ زہرہ۔ شمس۔ مریخ۔ مشتری۔ زحل، اب ان کی تعداد زیادہ ہے۔ مناسب تھا کہ کواکب کی جگہ
کواکب لایا جاتا کہ کلی کواکب کا مفہوم ہے نہ کہ کواکب کا، جیسے پہلی مثالوں میں شریک باری تعالیٰ، عقائد اور شمس لائے ہیں۔

۳۔ اسے غیر متناہی لا تقف عند حد کہتے ہیں، یعنی کسی حد پر پہنچ کر نہ ٹھہرے، جیسے اعداد و اشکال وغیرہ۔

۴۔ مناسب تھا کہ معلومات اور نفوس کو مفرد لایا جاتا کیونکہ کلی معلوم اور نفس کا مفہوم ہے نہ کہ معلومات اور نفوس کا۔

۵۔ وہ حکماء جو عدم تناخ کے قائل ہیں جیسے ارسطو اور ان کے پیروکار اور جو تناخ کے قائل ہیں وہ نفس ناطقہ کو متناہی مانتے ہیں۔ کیونکہ تناخ کہتے ہیں نفس
ناطقہ کا ایک بدن کے فاسد ہونے کے بعد دوسرے بدن کی طرف انتقال کرنے کو اور یہ امر متناہی کا مقتضی ہے، اس لیے کہ جب ایک نفس ناطقہ ایک
بدن سے دوسرے بدن کی طرف انتقال کرے گا تو دوسرے نفس ناطقہ کی ضرورت نہ رہے گی۔ حاصل یہ کہ یہی نفس ناطقہ اس کی تدبیر کرے گا اس
میں تصرف کرے گا۔ حاصل یہ کہ

مفہوم: جو ذہن میں حاصل ہو، اسے مفہوم کہتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں، جزئی اور کلی

جزئی: وہ مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیر افراد پر متنع ہو، جیسے محمد، احمد

جزئی کو جزئی اس لیے کہا جاتا ہے کہ جزئی کلی کا فرد ہوتی ہے اور کلی اپنی جزئی کا جزء۔ چنانچہ جزئی اپنی کلی کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے اپنے
جزء کی طرف منسوب ہوتی ہے اور جو جزء کی طرف منسوب ہو، اسے منسوب الی الجزء، جزئی کہا جاتا ہے۔

کلی: وہ مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیر افراد پر متنع نہ ہو، جیسے انسان

اسے کلی اس لیے کہا جاتا ہے کہ کلی اپنی جزئی کی جزء سے بنتی ہے اور جو کلی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جو کلی کی طرف منسوب ہو، منسوب الی
الکل، کلی ہوتا ہے۔

سے کوئی نسبت ہو۔ ان چار نسبتوں میں سے ایک کے ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یا تو دونوں کلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی سے کسی فرد پر صادق نہیں آتی یا صادق آتی ہے، پہلی صورت کہ کوئی کلی دوسری کلی پر صادق نہ آئے تو یہ دو متباہین ہیں، جیسے انسان اور حجر، اور دوسری صورت کہ ہر ایک دوسری کلی پر صادق آئے تو یہ پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ان کے درمیان کسی جانب سے بالکل صدق کلی نہیں ہوگا یا صدق کلی ہوگا۔ پہلی صورت کہ کسی جانب سے صدق کلی نہ ہو تو یہ دو اعم خاص من وجہ ہیں، جیسے حیوان اور انسان، اور دوسری صورت کہ صدق کلی ہوگا تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو جانبین سے صدق کلی ہوگا یا جانب واحد سے صدق کلی ہوگا۔ چنانچہ پہلی صورت کہ جانبین سے صدق کلی ہو تو یہ دو متساوی ہیں، جیسے انسان اور ناطق، اور دوسری صورت کہ جانب واحد سے صدق کلی ہو تو یہ دو اعم خاص مطلق ہیں، جیسے حیوان اور انسان

چنانچہ تساوی کا مرجع نہ دو موجبہ کلیہ ہیں، جیسے کل انسان ناطق و کل ناطق انسان، تباین کا مرجع دو سالہ کلیہ ہیں جیسے لاشئ من الإنسان بحجر و لاشئ من الحجر بیا انسان، عموم خصوص مطلق کا مرجع موجبہ کلیہ جس کا موضوع اخص اور محمول اعم ہو اور موجبہ جزئیہ جس کا موضوع اعم اور محمول اخص ہو، جیسے کل انسان حیوان و بعض الحیوان لیس بیا انسان، اور عموم خصوص من وجہ کا مرجع موجبہ جزئیہ اور دو سالہ جزئیہ ہیں۔

۱۔ سوال ہو سکتا ہے کہ نسبت کا چار قسموں میں حصر کرنا درست نہیں، اس لیے کہ ایک پانچویں نسبت تباین جزئی بھی ہے حالانکہ وہ کسی میں داخل نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تباین جزئی کوئی مستقل نسبت نہیں، یہ تباین کلی اور عموم خصوص من وجہ کا مجموعہ ہے۔ پھر چار نسبتیں تحقیق اور صدق دونوں اعتبار سے ہوتی ہیں، یعنی جس طرح یہ چار نسبتیں باعتبار صدق ہوتی ہیں اسی طرح باعتبار تحقیق بھی۔ فرق صرف اتنا ہے کہ باعتبار صدق مفردات میں ہوتی ہیں اور باعتبار تحقیق تقاضا میں ہوتی ہیں۔

۲۔ چار نسبتوں کی وجہ حصر بیان کر رہے ہیں۔
۳۔ رجوع، معیار، مفاد، حاصل، یعنی جن دو کلیوں کے درمیان نسبت تساوی ہوتی ہے، ان سے دو موجبہ کلیہ منعقد (حاصل) ہوتے ہیں۔
۴۔ یعنی جن دو کلیوں کے درمیان نسبت تباین ہوتی ہے، ان سے دو سالہ کلیہ حاصل ہوتے ہیں۔
۵۔ یعنی جن دو کلیوں کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق ہوتی ہے، ان سے ایک مادہ اجتماعی اور دوسرا مادہ افتراقی حاصل ہوتا ہے، یہ کہ موجبہ کلیہ اور سالہ جزئیہ۔

۶۔ یعنی جن دو کلیوں کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ ہوتی ہے، ان سے ایک مادہ اجتماعی اور دوسرا مادہ افتراقی حاصل ہوتے ہیں، یہ کہ ایک موجبہ جزئیہ، دو سالہ جزئیہ۔

بعض الحیوان أبيض و بعض الحیوان لیس بأبيض و بعض الأبيض لیس بحیوان۔

و نقیضاهما کذلک

یعنی دو متساوی کلیوں کی نقیضیں بھی متساوی ہوتی ہیں۔ یہ کہ ہر وہ فرد جس پر ایک کی نقیض صادق آئے گی، اس پر دوسری کی نقیض بھی صادق آئے گی کیونکہ جب ایک صادق آئے گی دوسری کے بغیر تو وہ نقیض دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئے گی۔ اگر نقیض بھی صادق آئے گی کیونکہ جب ایک صادق آئے گا جس کا محال ہونا بدیہی ہے۔ چنانچہ یوں دوسری کلی کا عین پہلی کلی عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتقاع نقیض سے لازم آئے گا جس کا محال ہونا بدیہی ہے۔ اس کا محال ہونا بھی بدیہی ہے، اور یہ کے عین کے بغیر صادق آئے گا، اور اگر عین کے ساتھ صادق آئے تو یہ اجتماع نقیضین ہے۔ مثلاً لا انسان کسی فرد پر بات کہ ایک کی نقیض کا اور دوسرے کے عین کا صادق آنا، دو عینوں کے درمیان تساوی کو ختم کر دیتا ہے۔ مثلاً لا انسان کسی فرد پر صادق آتا ہے۔ اور اس پر لا ناطق صادق نہیں آتا تو یہاں اس پر ناطق صادق آئے گا انسان کے صادق آئے بغیر اور یہ خلاف صادق آتا ہے۔

ان مذکورہ چار نسبتوں کی تفصیل یہ ہے:

تساوی: دو کلیوں کا اس طرح ہونا کہ ہر ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے، جیسے انسان اور ناطق، القرآن اور الکتاب، ایسی دو کلیوں کو تساوی کہتے ہیں۔
تباین: دو کلیوں کا اس طرح ہونا کہ کوئی کلی بھی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے، جیسے مسلم اور کافر، مومن اور مشرک ایسی دو کلیوں کو متباہین کہتے ہیں۔

عموم خصوص مطلق: دو کلیوں کا اس طرح ہونا کہ ایک کلی دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق آئے اور دوسری کلی پہلی کلی کے بعض افراد پر صادق آئے اور بعض پر نہ آئے، جیسے مومن اور صحابہ، نبی اور رسول

جو کلی ہر فرد پر صادق آئے، اسے اعم مطلق اور جو بعض پر صادق آئے اور بعض پر نہ آئے، اسے اخص مطلق کہتے ہیں۔
عموم خصوص من وجہ: دو کلیوں کا اس طرح ہونا کہ ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے، جیسے انکسری اور چاندی، ان میں ہر ایک اعم من وجہ بھی ہے اور اخص من وجہ بھی۔

تباین: نقیضہما کی نقیضہما کا مرجع فتساویان ہے جس پر قرینہ مرجع کا منیر کے قریب ہوتا ہے۔ دو عینوں کی نسبتوں کے ساتھ اس کی نقیضوں کی نسبتوں کو اس لیے بیان کیا کہ طالب فن کے لیے سمجھنے میں مزید آسانی ہو جائے۔ نقیض رفع (نفی) شے کو کہا جاتا ہے۔
ارتقاع نقیضین: ایسی دو شے کے ایک ساتھ مرتفع (نفی) ہونے کو کہتے ہیں جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں۔

اجتماع نقیضین: ایسی دو شے کے ایک ساتھ جمع ہونے کو کہتے ہیں جو ایک دوسری کی نقیض ہوں۔
کیونکہ تساوی کے لیے ضروری ہے کہ جانبین سے تصادق (دونوں طرف سے صدق) ہو اور ایک کے دوسری کے بغیر صادق آنے سے یہ تصادق مفقود ہو جاتا ہے۔

مذکورہ دلیل کی مثال سے وضاحت کر رہے ہیں۔

مفروض ہے۔

نقیضاً ہما بالعکس

یعنی اعم خاص مطلق کی نقیض بھی اعم خاص مطلق ہی ہوتی ہے مگر عینوں کے عکس کے ساتھ ہے، چنانچہ اعم کی نقیض اخص اور اخص کی نقیض اعم ہے، یعنی ہر وہ فرد جس پر اعم کی نقیض صادق آتی ہے اس پر اخص کی نقیض بھی صادق آتی ہے اور ہر وہ فرد جس پر اخص کی نقیض صادق آئے ضروری نہیں کہ اس پر اعم کی نقیض بھی صادق آئے۔

پہلی صورت کہ جس پر اعم کی نقیض صادق آئے اس پر اخص کی نقیض بھی صادق آئے گی، یہ اس لیے ہے کہ اگر اعم کی نقیض کسی فرد پر صادق آئے اخص کی نقیض کے بغیر تو وہ اخص کے عین کے ساتھ صادق آئے گی ورنہ ارتقاع نقیضین ہوگا۔ چنانچہ اس طرح اخص کا عین اعم کے عین بغیر صادق آئے گا جبکہ اجتماع نقیض محال ہے، لہذا یہ خلاف مفروض ہے۔ مثلاً اگر لاجیوان کسی فرد صادق آئے لاجیوان کے بغیر تو اس پر عین انسان صادق آئے گا اور یہاں حیوان کا صادق آنا متنع ہے کیونکہ اجتماع نقیضین محال ہے، پس انسان حیوان کے بغیر صادق آئے گا۔

اور دوسری صورت کہ جس پر اخص کی نقیض صادق آئے ضروری نہیں کہ اس پر اعم کی نقیض بھی صادق آئے، یہ اس لیے ہے کہ یہ بات ثابت کرنے کے بعد کہ اعم کی ہر نقیض اخص کی نقیض ہے، اگر اخص کی نقیض اعم کی نقیض ہے تو دونوں نقیضیں متساوی ہو جائیں گی۔ چنانچہ ان کی نقیضیں جو کہ دونوں عین ہیں، بھی متساوی ہوں گی۔ جیسا کہ گزر چکا ہے کہ دو متساوی کلیوں کی نقیضیں بھی متساوی ہوتی ہیں حالانکہ یہ دونوں عین اعم اخص مطلق ہیں تو یہ خلاف مفروض ہے۔

۱۔ کیونکہ انسان اور تاطق کے درمیان پہلے سے تساوی کی نسبت مسلم ہے، اور جو خلاف مفروض ہوتا ہے، وہ باطل ہوتا ہے۔ لہذا ہمارا مطلوب ثابت ہو گیا کہ دو متساوی کلیوں کی نقیضیں بھی متساوی ہوتی ہیں۔

۲۔ یہ کہ عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام، مثلاً حیوان اور انسان میں حیوان عام اور انسان خاص ہے۔ جب ان کی نقیض لاجیوان اور لاجیوان لائی جائے گی تو لاجیوان خاص ہوگا اور لاجیوان عام۔

۳۔ جیسے لاجیوان اور لاجیوان، چنانچہ جس فرد پر لاجیوان صادق آئے اس پر لاجیوان بھی صادق آئے گا، لیکن جس فرد پر لاجیوان صادق آئے گا ضروری نہیں کہ اس پر لاجیوان بھی صادق آئے، جیسے حجر پر لاجیوان اور لاجیوان دونوں صادق آتے ہیں جبکہ فرس پر لاجیوان تو صادق آتا ہے لاجیوان نہیں کیونکہ فرس حیوان ہے، لاجیوان نہیں۔

۴۔ اس لیے کہ اگر اس پر اخص کی نقیض بھی صادق نہ آئے اور اخص کا عین بھی صادق نہ آئے تو یہ ارتقاع نقیضین ہے جو باطل ہے۔

۵۔ کیونکہ اگر اخص کا عین اعم کی نقیض کے ساتھ بھی صادق آئے اور اعم کے عین کے ساتھ بھی صادق آئے تو یہ اجتماع نقیضین ہے اور یہ بھی باطل ہے۔

۶۔ کیونکہ دو متساوی کلیوں کی نقیضوں کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوتی ہے، کیونکہ مفروض دونوں کا اعم اخص مطلق ہوتا ہے۔

۷۔ اور جو خلاف مفروض ہوتا ہے، وہ باطل ہوتا ہے۔ لہذا عا ثاب ت ہو گیا کہ جس پر اخص کی نقیض صادق آئے اس پر اعم کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں۔

والا فمن وجہ

یہ کہ اگر نہ جانین سے کلی طور پر دونوں صادق آئیں اور نہ جانب واحد سے تو یہ عموم خصوص من وجہ ہے۔

تباین جزئی

تباین جزئی، دو کلیوں میں سے ہر ایک کا دوسری کے بغیر فی الجملہ صادق آتا ہے، چنانچہ اگر وہ دونوں کلیاں ایک ساتھ بھی صادق آئیں تو ان کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اور اگر وہ دونوں بالکل ایک ساتھ صادق نہ آئیں تو ان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوگی۔

پس تباین جزئی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں بھی متحقق ہوتی ہے اور تباین کلی کے ضمن میں بھی۔

یوں کہ وہ دو کلیاں جن کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے، ان کی نقیضوں میں کبھی عموم خصوص من وجہ ہوتی ہے، جیسے حیوان اور ابيض بلاشبہ ان کی نقیضوں لاجیوان اور لاجیوان میں بھی عموم خصوص من وجہ ہے، اور کبھی ان کی نقیضوں کے درمیان تباین کلی ہوتی ہے، جیسے حیوان اور لاجیوان کہ ان دو کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے اور ان کی نقیضوں لاجیوان اور انسان کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہے، نہ صرف عموم خصوص من وجہ اور نہ صرف تباین کلی۔

کالمبتاینین

یعنی جس طرح اعم و اخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے اسی طرح دو متباین کلیوں کی نقیضوں کے درمیان بھی تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے، اس لیے کہ جب دو عینوں میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آئے گا تو دو نقیضوں میں سے بھی ہر ایک دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئے گی، چنانچہ دونوں نقیضوں میں سے ہر ایک

یہ کہ اس کا عطف ان تصادقا پر ہے، یعنی اگر دو کلیوں کے درمیان کسی جانب سے تصادق کلی نہ ہو تو اسے نسبت عموم خصوص من وجہ کہتے ہیں۔

۱۔ بعض اوقات صادق آتا۔ یہ عام ہے خواہ کلیہ ہو، یہ کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کے کسی فرد پر صادق نہ آئے، جیسے مومن اور کافر۔ خواہ

جزئی ہو، یہ کہ ہر ایک دوسری کے بعض افراد پر صادق نہ آئے، جیسے حیوان اور ابيض

۲۔ کہ یہاں ایک مادہ اجتماعی مثلاً فرس ہے، اس پر حیوان بھی صادق آتا ہے اور لاجیوان بھی اور دو مادے افتراقی ہیں: مثلاً زید اور حجر، زید پر حیوان تو

صادق آتا ہے، لاجیوان نہیں جبکہ حجر پر لاجیوان صادق آتا ہے حیوان نہیں۔ ان کی نقیضوں لاجیوان اور انسان کے درمیان تباین کلی ہے کیونکہ لاجیوان

انسان کے کسی فرد پر اور لاجیوان لاجیوان کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا۔

۳۔ بتقریب مقلوب ہے اور تشبیہ مقلوب یہ ہوتی ہے کہ جو نفس الامر میں مشہد ہو، اسے مشہد بہ بنالیا جائے اور جو مشہد بہ ہو، اسے مشہد بنالیا جائے۔ اس سے

تصور یہ پانا ہے کہ اعم اخص من وجہ کی نقیضوں کی طرح تباین ان کی نقیضین ہوتی ہیں۔ اس لیے کہ کالمبتاینان میں کافی تشبیہ کا ترجمہ جس طرح کی

نمائے اس طرح کہ نادرست ہوگا۔

دوسری کے بغیر فی الجملہ صادق آئے گی اور یہی تباین جزئی ہے۔

پھر یہ تباین جزئی ہے۔ کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے، جیسے موجود اور معدوم کہ ان کی نقیضوں لا موجود اور لا معدوم کے درمیان بھی تباین کی نسبت ہے۔ اور کبھی یہ تباین جزئی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے، جیسے انسان اور حجر کہ ان کی نقیضوں لا انسان اور لا حجر کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ چنانچہ منطقیوں نے اسی لیے کہا کہ دو متباین کلیوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے تاکہ یہ ضابطہ تمام مادوں میں مل جاسکے۔ یہ بات اچھی طرح سمجھ لے۔

سوال ہوتا تھا کہ مصنف نے متباین کلیوں کی نقیضوں کا سب سے آخر میں کیوں ذکر کیا؟

جواب دیا کہ یہ بھی معلوم ہو کہ مصنف نے متباین کلیوں کی نقیضوں کا ذکر آخر میں دو وجہ سے کیا ہے:

پہلی یہ کہ اعم و اخص من وجہ کی نقیضوں پر قیاس کرتے ہوئے اختصار کا قصد کیا ہے۔ دوسری یہ کہ تباین جزئی کا تصور اس حیثیت سے کہ وہ اپنے دونوں فرد کی خصوصیت سے مجرد (خالی) ہے، اپنے ان دو فرد کے تصور پر موقوف ہے جو عموم خصوص من وجہ اور تباین کلی ہیں، چنانچہ ان دو فرد کے ذکر سے پہلے تباین جزئی کا ذکر نہیں ہو سکتا تھا۔

وقد يقال

یعنی لفظ جزئی کا اطلاق جس طرح اس مفہوم پر ہوتا ہے جس کا کثیر افراد پر صادق آتا عقلاً متنع ہے۔ اسی طرح اس مفہوم پر بھی ہوتا ہے جو اخص من الشئ ہو۔

۱۔ مصنف کے دعویٰ کہ دو متباین کلیوں کی نقیضوں کے درمیان بھی تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے، کی دلیل دے رہے ہیں۔

۲۔ کیونکہ موجود معدوم کی قوت میں ہے اور لا معدوم موجود کی قوت میں ہے، ان میں سے ہر ایک کا دوسرے پر صدق متنع ہے ورنہ شئی واحد کا موجود و معدوم ہونا ایک ساتھ لازم آئے گا جو محال ہے۔

۳۔ تباین جزئی کبھی تباین کلی کے ضمن میں پائی جاتی ہے اور کبھی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں، یہاں ان دونوں کی مثال دے رہے ہیں۔

۴۔ یہ کہ منطقیوں نے ایک جامع عام مفہوم تباین جزئی بولا ہے جو دونوں کو شامل ہے تاکہ کسی ایک کے ذکر کے وقت مسائل دوسرے سے اعتراض نہ کرے۔

۵۔ جیسے زید، عمرو، بکر وغیرہ اور یہ معنی کلی کے مقابل آتا ہے کیونکہ کلی وہ مفہوم ہوتا ہے جس کا فرض صدق کثیر افراد پر متنع نہیں جیسے انسان۔

۱۔ یعنی وہ اخص جو کسی اعم کے تحت ہو، جیسے انسان جزئی ہے کہ حیوان کے تحت ہے اور حیوان بھی جزئی ہے کہ جسم نامی کے تحت ہے اور جسم نامی بھی جزئی ہے کہ جسم مطلق کے تحت ہے اور جسم مطلق بھی جزئی ہے کہ جوہر کے تحت ہے اور جوہر جزئی نہیں کہ یہ کسی کے تحت نہیں اور یہ کلی کے مقابل نہیں آتی کیونکہ یہ کبھی کلی کے ساتھ جمع آتی ہے، جیسے انسان جزئی بھی ہے اور کلی بھی اور کبھی کلی کے ساتھ جمع نہیں آتی، جیسے زید کہ انسان کے تحت ہونے کے باعث جزئی تو ہے مگر کلی نہیں کہ اس کا صدق کثیر افراد پر متنع ہے۔

پہلی تعریف کی رو سے اسے حقیقی کی قید سے مقید کیا جاتا ہے، اور دوسری تعریف کی رو سے اسے اضافی کی قید سے مقید کیا جاتا ہے۔ چنانچہ معنی ثانی کے اعتبار سے جزئی عام ہے معنی اول کے اعتبار سے جزئی ہے۔ کیونکہ ہر جزئی حقیقی معنی عام کے تحت داخل ہوتی ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ ہر جزئی مفہوم عام کے تحت داخل ہوتی ہے، یہ درست نہیں، اس لیے کہ مفہوم واجب الوجود جزئی حقیقی ہے کہ خارج میں ایک فرد ہے اور مفہوم عام کے تحت داخل نہیں۔

جواب دیا کہ وہ کم از کم مفہوم شے اور امر ہے۔ جبکہ اس کے برعکس نہیں کیونکہ جزئی اضافی کبھی کلی بھی ہوتی ہے، جیسے انسان بہ نسبت حیوان کے۔

سوال ہوتا تھا کہ جزئی اضافی کی تعریف اخص سے کرنا تعریف بالاخص ہے اور تعریف بالاخص جائز نہیں کیونکہ اخص وہ کلی ہے جس پر دوسری کلی تو کلیتہً صادق آتی ہے اور یہ خود دوسری پر جزئیہً صادق آتی ہے حالانکہ جزئی اضافی جس طرح کلی کے ساتھ جمع ہوتی ہے اسی طرح جزئی کے ساتھ بھی جمع ہوتی ہے۔

پس جزئی اضافی کی اس معنی میں اخص سے تفسیر کرنا گویا اخص سے تفسیر کرنا ہے۔

جواب دیا کہ آپ کے لیے جائز ہے کہ ہو اعم کو ایک سوال مقدر کے جواب پر محمول کر لیں گویا کہنے والا کہتا ہے کہ پہلے جو معلوم ہوا ہے اس کی بنا پر اخص وہ کلی ہے جس پر دوسری کلی کلیتہً صادق آئے اور وہ خود اس دوسری پر کلیتہً صادق نہ آئے۔ حالانکہ جزئی اضافی کے لیے لازم نہیں کہ وہ کلی ہو بلکہ وہ کبھی جزئی حقیقی بھی ہوتی ہے۔

تو مصنف نے اپنے قول ”وہو اعم“ سے جواب دیا کہ وہ اخص جو یہاں مذکور ہے، اس اخص سے عام ہے جو پہلے معلوم ہوا ہے۔ اس توجیہ سے یہ بات بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ جزئی اس معنی میں جزئی حقیقی سے عام ہے۔ پس التزام نسبت کا بیان بھی معلوم ہو جاتا ہے۔ یہ مضمون ہمارے بعض مشائخ کے فوائد میں سے ہے، اللہ تعالیٰ ان کی آرا مگاہ کو شاداب رکھے۔

۱۔ اسے حقیقی اس لیے کہتے ہیں کہ یہ حقیقت میں ہی جزئی ہے کیونکہ اس کا جزئی ہونا اپنی ذات اور ماہیت کے اعتبار سے ہے۔

۲۔ اسے اضافی اس لیے کہتے ہیں کہ حقیقت میں یہ جزئی نہیں بلکہ اس کا جزئی ہونا غیر، یعنی عام کے اعتبار سے ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شے ایسی ہو جس سے کوئی عام نہ ہو تو وہ جزئی نہیں ہوگی، جیسے جوہر کہ اس سے کوئی عام نہیں اس لیے وہ جزئی نہیں۔

۳۔ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی میں نسبت بیان کر رہے ہیں کہ ان کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق ہے۔

۴۔ جس کے تحت وہ ایک فرد داخل ہو سکتا ہے۔

۵۔ یعنی اخص مطلق

۱۔ لیکن وہ اعم سے مقصود تو سوال مقدر کا جواب دینا تھا، لیکن سوال کے جواب کے ضمن میں التزام جزئی حقیقی اور جزئی اضافی میں نسبت بھی معلوم ہوگئی۔

۲۔ فرض کیا کہ جزئی اضافی وہ مفہوم ہے جو کسی عام کے تحت داخل ہو کر خاص ہو جائے۔

سوال ہوتا تھا کہ منطقی کلیات فرضیہ سے کیوں نہیں بحث کرتے؟

جواب دیا کہ باقی رہی کلیات فرضیہ، جن کا نہ خارج میں مصداق کے طور پر کوئی فرد ہے اور نہ ذہن میں تو ان سے بحث کرنے میں کوئی معتبر غرض تعلق نہیں رکھتی۔

سوال ہوتا تھا کہ کلیات پانچ ہی قسموں میں کیوں منحصر ہیں؟

جواب دیا کہ پھر کلی کی نسبت جب اس کے ان افراد کی طرف کی جائے جو نفس الامر میں متحقق ہیں نہ تو وہ یا تو اپنے ان افراد کی حقیقت ہوگی اور یہ نوع ہے یا حقیقت کا جزء ہوگی اور پھر اگر وہ جزء ان افراد میں سے کسی فرد اور کسی دوسرے فرد کے درمیان تمام مشترک نہ ہو تو یہ جنس ہے ورنہ فصل ہے۔

یعنی ان سے بحث کرنے سے کوئی خاطر خواہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا اس لیے منطقی ان سے بحث نہیں کرتے۔ جب یہ بحث میں داخل ہی نہیں تو ان سے اعتراض کرنے کا کوئی جواز نہیں بنتا۔ انہیں فرضیہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ فرض فاض کی طرح محتاج ہیں۔ آپ فرض کریں تو ٹھیک ورنہ کچھ نہیں حتیٰ کہ آپ محال بھی فرض کر سکتے ہیں۔

ماصل یہ کہ پانچ قسموں میں ان کلیات کا حصر کیا گیا ہے جن کے افراد نفس الامر میں پائے جاتے ہیں خواہ ذہن میں پائے جائیں جیسے سورج کا اس کے افراد ذہن میں پائے جاتے ہیں، خواہ خارج میں پائے جائیں جیسے انسان کہ اس کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں، ان کا حصر میں اعتبار اس لیے کیا گیا ہے کہ جن کلیات کے افراد نفس الامر میں نہیں پائے جاتے وہ معدوم ہوتی ہیں اور معدوم سے بحث کرنے میں کوئی کمال حاصل نہیں ہوتا۔ اور فن منطق میں صرف انہی امور سے بحث ہوتی ہے جن سے کمال حاصل ہوتا ہے۔ جبکہ کلیات فرضیہ کے افراد ذہن میں پائے جاتے ہیں اور نہ خارج میں اس لیے وہ حصر سے خارج ہیں، اس لیے کہ ان میں جو فرد بھی پایا جاتا ہے وہ شے اور ممکن ہے اور جو شے اور ممکن ہو، اسے لاشئ اور لامکن کہنا اجتماع نقیض کو مستلزم ہے جو محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتا ہے، لہذا کلیات فرضیہ کے افراد کا ذہن و خارج میں پایا جانا محال ہے۔

الکلیات خمس کے دعویٰ کی دلیل دے رہے ہیں اور وجہ حصر بیان کر رہے ہیں۔

دو یا دوسے زائد ماہیوں کے درمیان وہ جزء مشترک کہ ان کے درمیان جتنی چیزیں مشترک ہوں، وہ سب اس جزء میں داخل ہوں، کوئی اس سے خارج نہ ہو۔ بالفاظ دیگر دو شے کے درمیان وہ جزء جس کے علاوہ ان دو شے کے درمیان کوئی اور جزء مشترک نہ ہو۔

یہ کہ اگر وہ جزء تمام مشترک نہ ہو تو وہ فصل ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ سرے سے مشترک ہی نہ ہو بلکہ ایک حقیقت کے ساتھ خاص ہو، جیسے ناطق، دوسری یہ کہ مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو، جیسے حساس۔

یہ تینوں کلی کی ذات میں داخل ہوتی ہیں اور اس کی طرف منسوب ہوتی ہیں اور جو منسوب الی الذات ہوا سے ذاتی کہا جاتا ہے۔

والکلیات خمس، الأول: الجنس وهو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو المقول عليها عن الباهية وعن بعض مشاركتها هو الجواب عنها وعن الكل فقريب كالحيوان ولا فبعد كالجسم النامي

الثاني: النوع وهو المقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو، وقد يقال على الباهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو ومختص بالاسم الإضافي كالأول بالحقائق، وبينه عموم وخصوص من وجه لتصادقهما على الإنسان وتفاوتهما في الحيوان والنقطة۔

اور کلیات پانچ ہیں، جن میں پہلی جنس ہے اور یہ وہ کلی ہے جو ماہو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر محمول ہوتی ہے جو حقیقت کے لحاظ سے مختلف ہوں۔ پھر اگر خاص ماہیت اور اس کے بعض مشارکات کے بارے سوال کا جواب وہی ہو جو اس خاص ماہیت اس کے ہر مشارک کے بارے سوال کا جواب ہے تو یہ جنس قریب ہے، جیسے حیوان، ورنہ یہ بعید ہوگی، جیسے جسم نامی

دوسری نوع ہے اور یہ وہ کلی ہے جو ماہو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر محمول ہو جو حقیقتوں کے لحاظ سے متفق ہوں۔

اور کبھی نوع اس ماہیت کو بھی کہہ دیا جاتا ہے کہ اس پر اور اس کے علاوہ کسی دوسری ماہیت پر ماہو کے جواب میں محمول ہو۔ اور نوع کی یہ قسم اضافی کے نام کے ساتھ مختص ہے جس طرح نوع کی پہلی قسم حقیقی کے نام کے ساتھ خاص ہے، ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، انسان پر دونوں کے باہم صادق آنے اور حیوان اور نقطہ میں دونوں میں باہم فرق ہونے کی وجہ سے۔

کلیات خمسہ

سوال ہوتا تھا کہ کلیات کا پانچ قسموں میں حصر کرنا درست نہیں، اس لیے کہ کلیات فرضیہ لاشئ اور لامکن بھی تو کلیہ ہیں جو ان کے علاوہ ہیں۔

جواب دیا کہ مراد وہ کلیات ہیں جن کے افراد نفس الامر کے لحاظ سے ذہن یا خارج میں ہوں، وہ پانچ قسموں میں منحصر ہیں۔

کلی کی جمع ہے یہ چونکہ مذکر لا یعقل (غیر ذی اعتقول) ہے اس لیے اس کی جمع الف اور تا کے ساتھ آئی ہے جیسے مرفوع کی جمع مرفوعات اور لا یام الحالیات میں خالیات خالی کی جمع ہے۔

ایسی کلیات کو کلیات نفس الامر یہ کہتے ہیں۔ مصنف جب کلی کی تعریف، اقسام اور اس کے افراد کے درمیان نسبتوں سے فارغ ہوئے تو کلیات نفس کے بیان میں شروع ہوئے کہ انہی پر وہ مصل موقوف ہے جو مجہولات تصور یہ (معرف اور قول شارح) تک لے جاتا ہے۔ یہ پانچ کلیات جنس نوع فصل، خاصہ اور عرض عام ہیں۔ نیز الکلیات کی خبر نفس لانے میں اس کے مفرد کلی کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ اور کلیات پر الف لام عہد خارجی کا

ان تینوں کو ذاتیات کہا جاتا ہے۔ یا وہ کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی، اسے عرضی کہا جاتا ہے۔ پھر یہ تو ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ مختص ہوتی ہے یا ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ مختص نہیں ہوتی۔ پہلی خاصہ اور دوسری عرض عام ہے۔ پس یہ کلی کے پانچ قسموں میں منحصر ہونے کی دلیل ہے۔

المقول

یعنی محمول ہوئے۔

ماہو

جان لیں کہ بلاشبہ ما (استفہامیہ) شے کی تمام حقیقت کے بارے سوال کے لیے موضوع ہے۔ پھر اگر سوال میں امر واحد ذکر پر اکتفاء کیا گیا ہو تو سوال اس تمام ماہیت کے بارے ہوگا جو اس امر کے ساتھ مختص ہوگی۔ چنانچہ جواب میں نوع واقع ہوگی بشرطیکہ وہ امر مذکور مختص ہو، یا حد تام واقع ہوگی اگر وہ امر مذکور کوئی حقیقت کلیہ ہو۔ اور اگر سوال میں کئی امور کو جمع کیا گیا ہو تو سوال اس تمام ماہیت کے بارے میں ہوگا جو ان امور کے درمیان مشترک ہو، پھر اگر وہ امور متفقہ الحقیقت ہیں تو سوال اس تمام حقیقت کے بارے ہوگا جو ان امور میں متفق اور متحد ہے۔ چنانچہ اس صورت میں بھی جواب میں نوع ہی واقع ہوگی۔ اور اگر وہ امور مختلف الحقیقت ہیں تو سوال اس تمام حقیقت کے بارے ہوگا جو ان مختلف حقائق کے درمیان مشترک ہے۔ اور آپ جان چکے ہیں کہ وہ تمام

۱۔ کیونکہ جنس اور فصل کو تو ذاتی کہنے میں کوئی شبہ نہیں، البتہ نوع کو ذاتی کہنے میں شبہ ہو سکتا ہے کیونکہ جب نوع اپنے افراد کی ذاتی ہے تو لا محالہ وہ اپنے افراد کا غیر ہوگی حالانکہ نوع تو اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ نوع کو یہاں ماہیت شخصہ کے اعتبار سے ذاتی کہا گیا ہے اس کا اصطلاحی معنی مراد ہے، یہ کہ وہ ذات اور ماہیت سے خارج نہ ہو، لغوی معنی مراد نہیں ہے کہ جو ذات اور ماہیت میں داخل ہو۔

۲۔ اسے عرض اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کا مبداء عرض ہے اور یہ عرض اس کلی کا جزء ہے، لہذا اس جزء کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے عرض کیا جاتا ہے۔

۳۔ جو عقلی ہے کیونکہ ثبات اور نفی کے درمیان دائرہ ہے اور جو بات دلیل عقلی سے ثابت ہو، وہ قطعی ہوتی ہے، چنانچہ کلیات کا پانچ قسموں میں انحصار نقل اور یقین ہے اور شبہ سے پاک ہے۔

۴۔ جو کلی اور جزئی دونوں کو شامل ہے، حمل سے مراد حمل موافقہ ہے کیونکہ کلیات کے باب میں یہی معتبر ہوتا ہے۔

۵۔ منطقی کو جب کسی شے کی تمام حقیقت کی طلب ہوتی ہے تو وہ ما استفہامیہ سے سوال کرتا ہے مطلب میں تین چیزیں ہوتی ہیں: i- طلب، ii- مطلب، iii- آلہ طلب، پہلی دونوں ظاہر ہیں طالب انسان ہے اور مطلب مجہول تصوری، البتہ تیسری چیز آلہ طلب میں تھا تھا کہ وہ کیا چیز ہے جس کے ذریعے تصور حاصل کیا جائے۔ بتایا کہ مجہول تصوری حاصل کرنے کے دو آلے ہیں، ما و ذاک کیونکہ مسائل جب تصور مجہول کے بارے سوال کرتا ہے تو انہی سے کرتا ہے۔ یہ ما استفہامیہ کی دو قسمیں ہیں: حقیقیہ جس سے مسئلہ عنہ کی حقیقت و ماہیت مطلوب ہوتی ہے، شارجہ: جس سے مسئلہ عنہ کا اجمال

مفہوم مطلوب ہوتا ہے، جیسے جب پوچھا جائے ما الحقائق تو جواب میں طائر کہا جائے جو عقلاء سے زیادہ مشہور لفظ ہے۔ پھر یہ ما و ذاک کی طلب تصور کے لیے آتے ہیں اور طلب تصدیق کے لیے ہول و لحد آتے ہیں۔

ذاتی جو مختلف حقائق کے درمیان مشترک ہے، وہ جنس ہے، چنانچہ جواب میں جنس واقع ہوگی۔

پس ضروری ہے کہ جنس ماہیت اور بعض ان حقائق کے جواب میں واقع ہو جو مختلف ہوں اور اس جنس میں اس ماہیت کے ساتھ شریک ہوں پھر اس کے ساتھ لے اگر خاص ماہیت کے بارے اور ان مختلف ماہیات میں سے ہر ایک بارے سوال کے جواب میں وہی جنس واقع ہو جو اس خاص ماہیت کے ساتھ اس جنس میں شریک ہیں تو یہ جنس قریب ہے، جیسے حیوان کہ یہ انسان کے بارے اور ہر اس ماہیت کے بارے سوال کے جواب میں واقع ہوتا ہے جو ماہیت حیوانیہ ہونے میں انسان کے ساتھ شریک ہیں۔ اور اگر وہ اس خاص ماہیت اور ہر اس ماہیت کے جواب میں واقع نہ ہو جو جنس ہونے میں اس ماہیت کے ساتھ شریک ہے تو یہ جنس بعد ہے۔ جیسے جسم مطلق کہ یہ مثلاً انسان اور حجر کے بارے سوال کے جواب میں واقع ہوتا ہے مگر انسان، حجر اور فرس کے بارے سوال کے جواب میں واقع نہیں ہوتا۔

الباہیة المقول علیہا و علی غیرہا الجنس

سوال ہوتا تھا کہ نوع اضافی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں، اس لیے کہ یہ صنف اور شخص پر بھی صادق آتی ہے کہ ان کے بارے سوال کے جواب میں بھی جنس واقع ہوتی ہے۔

جواب دیا کہ مراد اس سے وہ ماہیت ہے جو ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور ایسی ماہیت اپنے ماتحت کے لیے کلی ذاتی ہوتی ہے، نہ جزئی ہوتی ہے۔ اور نہ عرضی لے پس مثلاً شخص جیسے زید اور صنف جیسے رومی دونوں اس ماہیت سے خارج ہیں۔

۱۔ متن میں بیان کردہ جنس کی اقسام کی توضیح کرتے ہوئے جنس قریب اور بعید کی مثالوں سے وضاحت کر رہے ہیں۔

۲۔ یعنی اگر ایک ماہیت اور اس کے کل مشارکات کو ملا کو ماسے سوال کیا جائے اور جواب میں ہمیشہ ایک ہی جنس آئے تو وہ جنس قریب ہے۔ اس کی علامت یہ ہے کہ یہ اپنی ماہیت کی بلا واسطہ جنس ہوتی ہے، درمیان میں کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔

۳۔ اس کی نشانی یہ ہے کہ یہ اپنی ماہیت کی واسطہ کے ساتھ جنس ہوتی ہے۔ اگر درمیان میں ایک واسطہ ہو تو اسے جنس بعید کہتے ہیں، جیسے انسان کے لیے جسم نامی کہ درمیان میں حیوان ہے اور اگر دو واسطے ہوں تو اسے جنس ابعاد کہتے ہیں، جیسے انسان کے لیے جسم مطلق کہ درمیان میں حیوان اور جسم نامی ہیں۔

۴۔ گویا الماحیہ پر الف لام عہد خارجی کا ہے، یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نوع کے تحت کئی اصناف اور اشخاص ہیں۔ چنانچہ نوع وہ ماہیت کلیہ ہے جو مقید بقید ذاتی ہو، جیسے انسان کہ اس کی ماہیت حیوان ہے جو ناطق کی قید سے مقید ہے اور ناطق انسان کے لیے ذاتی ہے۔

۵۔ اور صنف وہ ماہیت کلیہ ہے جو مقید بقید عرضی ہو، جیسے رومی کہ اس کی حقیقت حیوان ناطق ہے اور یہ رومی کی قید سے مقید ہے اور یہ قید ذاتی نہیں، عرضی ہے، یعنی حقیقت میں داخل نہیں۔

۶۔ اور شخص وہ ماہیت ہے جو شخص کی قید سے مقید ہو، جیسے زید اور بکر وغیرہ۔

۷۔ کیونکہ جزئی ایسی ماہیت ہے جو ماہو کے جواب میں محمول نہیں ہوتی۔

۸۔ کیونکہ ماسے سوال ذاتی سے ہوتا ہے: عرضی سے نہیں۔

۹۔ کیونکہ یہ دونوں شخص اور صنف ماہو کے جواب میں واقع نہیں ہوتے، ماہو کے جواب میں صرف نوع جنس اور حد تام ہی واقع ہوتی ہے۔

چنانچہ نوع اضافی نہ ہمیشہ یا نوع حقیقی ہوگی جو کسی جنس کے تحت مندرج ہوگی۔ جیسے انسان حیوان کے تحت داخل ہے، یا درجنس ہوگی جو کسی اور جنس کے تحت داخل ہو جیسے حیوان جسم نامی کے تحت داخل ہے۔ پہلی صورت میں نوع حقیقی اور اضافی دونوں صادق آتی ہیں اور دوسری صورت میں اضافی پائی جاتی ہے، حقیقی نہیں۔ اور اضافی کے بغیر حقیقی کا پایا جانا بھی ممکن ہے۔ اس صورت میں کہ جب نوع بسیط ہو جس کا کوئی جزء نہ ہو کہ اس کی جنس نہ ہو۔ مصنف نے اس کی مثال نقطہ سے دی ہے، حالانکہ اس میں مناقشہ ہے۔ حاصل کلام یہ کہ ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

۱۔ نوع حقیقی اور اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کر رہے ہیں۔

۲۔ خواہ جنس کے تحت داخل ہو یا نہ ہو، جیسا کہ ویجوز ایضا تحقق الحقیقی بدون الإضافی اس طرف اشارہ کرتا ہے۔

۳۔ مادہ افتراقی بیان کر رہے ہیں جس میں نوع حقیقی نوع اضافی کے بغیر پائی جائے۔

۴۔ جب جنس نہ ہوگی تو نوع اضافی بھی نہ ہوگی۔

۵۔ یہ متاخرین کا مذہب ہے جس کے مصنف بھی قائل ہیں۔ جیسا کہ ان کی عبارت بینہما العموم من وجہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن متقدمین کے نزدیک ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے جس کے شارح قائل ہیں۔ جیسا کہ ان کی عبارت: ویجوز ایضا تحقق الحقیقی سے مفہوم ہوتا ہے۔ ویجوز کا کلمہ ظاہر کرتا ہے کہ شارح کے نزدیک متاخرین کا مذہب ضعیف ہے کیونکہ ویجوز کا کلمہ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب قائل کے نزدیک قول قوی نہ ہو، تاہم بالجملة "النسبة بینہما العموم من وجہ" سے معلوم ہوتا ہے کہ شارح کے نزدیک بھی متاخرین کا مذہب معتبر ہے۔

اور نوع حقیقی کو اس لیے حقیقی کہتے ہیں کہ وہ اپنے افراد کی پوری حقیقت ہوتی ہے اور عرف میں جب بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے تو اس سے نوع حقیقی ہی متبادر ہوتی ہے اور متبادر ہونا حقیقی ہونے کی علامت ہوتی ہے۔ اور نوع اضافی کو اس لیے اضافی کہتے ہیں کہ اس کا نوع ہونا اپنی ذات اور حقیقت کے اعتبار سے نہیں بلکہ اپنے غیر، مافوق کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

اس لیے کہ تمثیل شے موجود کی دی جاتی ہے اور نقطہ موجود نہیں۔ متکلمین کے ہاں اس کا وجود مسلم نہیں۔ اور اگر بالفرض نقطہ کے وجود کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کا نوع حقیقی ہونا تسلیم نہیں کیونکہ ممکن ہے اس کے افراد کی حقیقت مختلف ہو۔ اور بالفرض اگر ہم اسے نوع حقیقی مان لیں تو اس کا نوع اضافی نہ ہونا قبول نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ ممکن ہے کہ اس کا کوئی جزء عقلی ہو جو اسے جنس بنادے جس کے تحت یہ داخل ہو کر نوع اضافی ہو جائے۔ مناقشہ اس اعتراض کو کہتے ہیں جو ادنیٰ تاہل اور توجہ سے دور ہو جائے۔

ثالثہ والنقطۃ

نقطہ خط کی انتہا ہے، خط سطح کی انتہا اور سطح جسم کی انتہا۔ اور سطح عمق میں تقسیم نہیں ہوتی، خط عرض اور عمق میں تقسیم نہیں ہوتا اور نقطہ طول، عرض اور عمق تینوں میں تقسیم نہیں ہوتا۔ پس نقطہ وہ عرض ہے جو تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا جب وہ تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا تو اس کا کوئی جزء نہ ہوتا، چنانچہ اس کی کوئی جنس نہ ہوگی۔ جنس نہ ہونے میں نظر ہے کہ کیونکہ یہ توجہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نقطہ کا خارج میں کوئی جزء نہیں ہو اور جنس جزء خارجی نہیں بلکہ اجزائے عقلیہ میں سے ہے۔ چنانچہ ممکن ہے کہ نقطہ کا کوئی جزء عقلی ہو اور وہ اس کے لیے جنس ہونے کا باعث ہو جائے اگرچہ خارج میں اس کا کوئی جزء نہیں۔

۱۔ شارح نقطہ کے نوع حقیقی ہونے اور نوع اضافی نہ ہونے کو ثابت کر رہے ہیں کہ نقطہ نوع حقیقی ہے اور اضافی نہیں اس لیے کہ نوع اضافی کا جنس کے تحت داخل ہونا لازم ہے، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ مرکب ہو اور نقطہ حقائق بسیط (مفردہ) میں سے ہے اور نقطہ کھما کی اصطلاح میں نہایت خط، خط نہایت سطح اور سطح نہایت جسم سے عبارت ہے۔ گویا نقطہ کہتے ہیں: مالمہ طول و لاعرض ولا عمق۔ اور سطح کہتے ہیں مالمہ طول و عرض ولا عمق۔ اور جسم کہتے ہیں مالمہ طول و عرض و عمق، اس کی دو قسمیں ہیں: تعلیمی اور طبعی، جسم تعلیمی اس عرض کو کہتے ہیں جو طول عرض اور عمق تینوں جہتوں میں تقسیم قبول کرتا ہے اور جسم طبعی اس جو ہر کو کہتے ہیں جس میں طول، عرض اور عمق کسی واسطے سے حقیقت مانے جا سکیں۔ یہاں جسم تعلیمی مراد ہے کیونکہ اس کی انتہا سطح اور سطح عرض ہے اور جس کی انتہا عرض ہو، وہ عرض ہوتا ہے اور عرض جسم تعلیمی ہے، طبعی نہیں۔

۲۔ نہ طول میں، نہ عرض میں اور نہ عمق میں، قطعی طور پر نہ کسر میں، نہ عقل میں اور نہ وہم میں۔

۳۔ اس لیے کہ یہ کسی جہت میں تقسیم نہیں ہوتا۔

۴۔ اور جس کی جنس نہیں ہوتی وہ نوع حقیقی ہوتا ہے، نوع اضافی نہیں کیونکہ نوع اضافی جنس کے تحت داخل ہوتی ہے اور جس اس کا جزء ہوتی ہے اور نقطہ کا چونکہ کوئی جزء نہیں اس لیے وہ نوع اضافی نہ ہوگا۔

۵۔ وہ یہ کہ اجزائی کی دو قسمیں ہیں: اجزائے خارجہ اور اجزائے ذہنیہ۔ اجزائے خارجہ وہ اجزاء ہیں جو وجود میں کل سے علیحدہ ہو سکیں اور ان کا نہ کل پر حمل ہو سکے اور نہ ایک جزء کا دوسرے جزء پر حمل ہو سکے، جیسے چائے کل ہے پانی، دودھ، چینی اور پتی اس کے اجزائے خارجہ ہیں، ان میں سے ہر ایک جزء وجود میں کل سے الگ ہے پھر کسی جزء کا کل پر حمل نہیں ہو سکتا۔ پانی دودھ وغیرہ میں سے کسی کو چائے نہیں کہہ سکتے اور نہ ایک جزء کا دوسرے جزء پر حمل ہو سکتا ہے کہ پانی دودھ ہے۔

اور اجزائے ذہنیہ وہ اجزاء ہیں جو وجود میں کل سے علیحدہ نہ ہو سکیں، ان کا کل پر بھی حمل ہو سکے اور ایک جزء کا دوسرے جزء پر بھی حمل ہو سکے، جیسے انسان کل ہے حیوان اور ناطق اس کے اجزائے عقلیہ ہیں۔ ان میں کوئی جزء کل سے الگ نہیں، ہر جزء کا کل پر حمل ہو سکتا ہے۔ الانسان ناطق، الانسان حیوان اور الانسان ناطق حیوان کہہ سکتے ہیں تو نقطہ کے اجزائے خارجہ طول عرض وغیرہ کے نہ ہونے سے اس کے اجزائے ذہنیہ جنس اور فصل کا نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ ممکن ہے نقطہ کے یہ اجزائے ذہنیہ ہوں جس سے نقطہ جنس کے تحت داخل ہو کر نوع اضافی ہو جائے۔

پھر یہ کہ یہ مناقشہ تمثیل میں ہے، اور تمثیل کے بطلان سے مطلوب کا بطلان لازم نہیں آتا۔ اگر یہ تمثیل قبول نہیں تو دوسری مثال مثلاً واجب، عقل، نفس سے بھی تمثیل دی جا سکتی ہے۔

ثم الأجناس قد تترتب متصاعدة إلى العالی كالجوهر ویسی جنس الأجناس، والأنواع متنازلة إلى السافل ویسی نوع الأنواع و ما بینہما متوسطات

پھر اجناس بھی عالی کی طرف صعودی طور پر مرتب ہوتی ہیں، جیسے جوہر اور اسے جنس الاجناس کہا جاتا ہے، اور انواع سافل کی طرف نزولی طور پر مرتب ہوتی ہیں، جیسے انسان، اور اسے نوع الانواع کہا جاتا ہے، اور جو انواع واجناس ان دونوں کے درمیان میں، وہ متوسطات ہیں۔

اجناس و انواع کی ترتیب

متصاعدة

یوں کہ ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے۔ یہ خاص سے عام کی طرف ترقی اس لیے ہے کہ جنس نے جنس کی جنس عام ہوتی ہے۔ اور یونہی اس جنس پر منتہی ہوتی ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہوتی ہے اور وہ عالی ہے (۴) اور جنس الاجناس ہے، جیسے جوہر۔

متنازلة

یوں کہ منزل عام سے خاص کی طرف ہوتا ہے۔ اور یہ عام سے خاص کی طرف منزل اس لیے ہے کہ نوع کی نوع، نوع سے خاص ہوتی ہے۔ اور یونہی اس نوع پر منتہی ہوتی ہے جس کے نیچے کوئی نوع نہیں ہوتی اور وہ سافل اور نوع الانواع ہے، جیسے انسان

۱۔ یہ کہ اجناس میں ترتیب صعودی ہوتی ہے۔ نیز عبارت میں ترتیب پر قد تقلیلہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اجناس و انواع بھی مترتب ہوتی ہیں اور کبھی مترتب نہیں ہوتیں، جیسے جنس مفرد اور نوع مفرد مترتب نہیں، یعنی ان میں ترتیب نہیں۔

۲۔ اس لیے کہ جنس میں مقصود عموم ہوتا ہے اور جنس کی جنس، جنس سے عام ہوتی ہے جیسے حیوان کی جنس جسم نامی ہے جو حیوان سے عام ہے اور جسم نامی کی جنس جسم مطلق ہے جو جسم نامی سے عام ہے اور جسم مطلق کی جنس جوہر ہے جو جسم مطلق سے عام ہے۔ چنانچہ ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے کیونکہ جنس ہونا ماتحت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

۳۔ یہ انتہا ضروری ہے ورنہ ماہیت کا غیر متناہی مقومات سے مرکب ہونا لازم آئے گا جبکہ اس کا تصور تمام کے وجود پر موقوف ہے، اس صورت میں وہ محال ہوگا۔

۴۔ اسے عالی اس کے علوی وجہ سے کہتے ہیں اور اسے جنس الاجناس اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں عموم کامل ہوتا ہے۔

۵۔ یہ کہ انواع میں ترتیب نزولی ہوتی ہے۔ اجناس میں صعودی اور انواع میں نزولی ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ انواع واجناس میں ترتیب اضافت الی الی کی صحت کے اعتبار سے تحقیق ہوتی ہے۔ چنانچہ نوع کی شے کی طرف اضافت یہ تقاضا کرتی ہے کہ نوع اس کے تحت ہو، پس نوع کا ترتیب نزولی ہوگا اور جنس کی شے کی طرف اضافت یہ تقاضا کرتی ہے کہ جنس اس کے اوپر ہو پس جنس کا ترتیب صعودی ہوگا۔

۶۔ اس لیے کہ نوع میں مقصود خصوص ہوتا ہے اور نوع کی نوع، نوع سے خاص ہوتی ہے جیسے جوہر کی نوع جسم مطلق ہے اور جسم مطلق جوہر سے خاص ہے اور جسم مطلق کی نوع نامی ہے اور جسم نامی جسم مطلق سے خاص ہے اور جسم نامی کی نوع حیوان ہے اور حیوان جسم نامی سے خاص ہے۔ چنانچہ منزل عام سے خاص کی طرف ہوتی ہے کیونکہ نوع ہونا مانوق کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

۷۔ اسے سافل اس کے سفلی (نیچے ہونے) کی وجہ سے کہتے ہیں۔ نوع الانواع اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں خصوص کامل ہوتا ہے۔

وما بینہما متوسطات

یعنی سلسلہ انواع واجناس میں عالی اور سافل کے درمیان پائی جانے والی انواع واجناس کو متوسطات کہہ جاتا ہے۔ چنانچہ جو جنس عالی اور جنس سافل کے درمیان ہیں، وہ اجناس متوسطہ ہیں۔ اور جو نوع عالی اور سافل کے درمیان ہیں، وہ انواع متوسطہ ہیں۔ اور یہ معنی تب ہے اگر (بینہما کی) ضمیر مجرد عالی اور سافل کی طرف لوٹے اور اگر وہ جنس عالی اور نوع سافل کی طرف لوٹے۔

۱۔ جو عبارت میں صریحاً مذکور ہیں تو معنی یہ ہوگا کہ جنس عالی اور نوع سافل کے درمیان متوسطات میں یا صرف جنس متوسطہ ہے جیسے نوع عالی ہے، یا صرف نوع متوسطہ جیسے جنس سافل ہے، یا جنس متوسطہ اور نوع متوسطہ دونوں ہیں، جیسے جسم نامی ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ مصنف نے جنس اور نوع کی چوتھی قسم جنس مفرد اور نوع مفرد ذکر نہیں کی؟

جواب دیا کہ معلوم ہو کہ مصنف جنس مفرد اور نوع مفرد کے اس لیے درپے نہیں ہوئے کہ یا تو یہ کلام ان اجناس و انواع کے بارے میں ہے جو مرتب ہوتی ہیں اور جنس مفرد اور نوع مفرد سلسلہ ترتیب میں داخل ہی نہیں یا یہ کہ جنس مفرد اور نوع مفرد کا وجود متعین نہیں ہے۔

۱۔ جنس عالی کی جوہر اور نوع سافل کی انسان سے تمثیل دینا منطقیوں کی عادت جاریہ ہے۔ چنانچہ جوہر کے تحت تین اجناس جسم مطلق، جسم نامی اور حیوان ہیں اور انسان کے اوپر تین انواع حیوان، جسم نامی اور جسم مطلق ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ جوہر کی طرف نظر کرنے سے دو شقیں پیدا ہوتی ہیں، مادہ اور غیر جسم، یعنی مجرد جسم کی دو شقیں بنتی ہیں: نامی، یعنی بالندہ اور غیر نامی، جہاد، پھر نامی کی دو شقیں نکلتی ہیں حیوان ذی روح، غیر حیوان غیر ذی روح، پھر حیوان کی بھی دو شقیں ہوتی ہیں ایک عاقل انسان اور دوسری غیر عاقل حیوان۔

۲۔ گویا ضمیر عائد کے مرجع میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ضمیر کا مرجع صرف عالی اور سافل ہے دوسرا یہ کہ ضمیر کا مرجع جنس عالی اور نوع سافل ہے۔ یعنی جسم مطلق، یہ جنس متوسطہ بھی ہے کہ اس کے اوپر جنس ہے جو جوہر ہے۔ اور اس کے نیچے بھی جنس ہے، نوع متوسطہ نہیں کیونکہ اگر چاس کے نیچے نوع ہے مگر اس کے اوپر کوئی نوع نہیں کیونکہ اوپر جوہر ہے جو جنس ہے۔

۳۔ یعنی حیوان، یہ نوع متوسطہ بھی ہے کیونکہ اس کے اوپر نیچے نوع ہے، جنس متوسطہ نہیں کیونکہ اگر چاس کے اوپر جنس ہے، لیکن نیچے جنس نہیں کیونکہ نیچے انسان ہے جو نوع ہے۔

۴۔ کیونکہ اس کے اوپر جسم مطلق ہے اور وہ جنس بھی ہے اور نوع بھی اور اس کے نیچے حیوان ہے اور وہ نوع بھی ہے اور جنس بھی۔

۵۔ جنس مفرد وہ جنس ہے نہ جس کے اوپر کوئی جنس ہو اور نہ اس کے نیچے کوئی جنس ہو، اور نوع مفرد وہ نوع ہے کہ نہ اس کے اوپر کوئی نہ نوع ہو اور نہ اس کے نیچے کوئی نوع ہو۔

۶۔ اس لیے کہ جب پوچھا جاتا ہے کہ جنس مفرد کی مثال کیا ہے تو کہتے ہیں عقل، بشرطیکہ جوہر اس کے لیے عرض عام اور عقول عشرہ اس کے لیے انواع ہوں۔ اور جب پوچھا جاتا ہے کہ نوع مفرد کی مثال کیا ہے تو بھی یہی کہتے ہیں: عقل، بشرطیکہ جوہر اس کے لیے جنس ہو اور عقول عشرہ اس کے لیے اشخاص ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جنس مفرد اور نوع مفرد کا کوئی یقینی وجود نہیں۔

الثالث: الفصل وهو المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته فإن ميزة عن المشاركات في الجنس القريب فقريب وإلا فبعيد وإذا نسب إلى ما يميزه فمقوم، وإلى ما يميزه فمقسم والمقوم للمعالي مقوم للسافل ولا عكس والمقسم بالعكس

تیسری کلی فصل ہے، اور یہ وہ کلی ہے جو کسی شے (ماہیت) پر ایسی شے ہونی ذاتہ کے جواب میں محمول ہو۔ پس اگر وہ فصل (شے) (ماہیت) کو اس کی جنس قریب کے مشارکات سے تمیز دے تو وہ فصل قریب ہے، ورنہ وہ بعید ہے۔ اور جب فصل کی نسبت اس شے کی طرف کی جائے جسے اس نے تمیز دیا ہے تو وہ مقوم ہے اور جب اس کی نسبت اس شے کی طرف کی جائے جس سے اس نے تمیز دی ہے تو وہ مقسم ہے۔ اور جو فصل عالی کے لیے مقوم ہو وہ سافل کے لیے بھی مقوم ہوگی، اس کا عکس نہیں، یعنی جو سافل کے لیے مقوم ہو وہ عالی کے لیے مقوم نہیں ہوگی مقسم کا حکم مقوم کے حکم کے برعکس ہے۔

فصل اور اقسام

صاحب ای شئی

جائے! کہ ای! کا کلمہ اصل میں اس غرض کے لیے موضوع ہے کہ اس سے وہ میز طلب کیا جائے جو شے کو ان مشارکات سے تمیز دے جو اس امر میں شریک ہوں جس کی طرف اس کلمہ ای کی اضافت کی گئی ہے۔ مثلاً جب آپ دور سے کسی چیز کو دیکھیں اور یقین کریں کہ وہ حیوان ہے، لیکن اس بات میں تردد کریں کہ آیا وہ انسان ہے یا فرس یا ان کے علاوہ کوئی اور؟ تو آپ کہیں گے: ای حیوان ہذا ”یہ کون سا حیوان ہے؟“ تو اس کا جواب ایسے میز سے دیا جائے گا جو مسئول عنہ کو خاص کر دے اور اسے ان مشارکات سے تمیز دے جو حیوان ہونے میں اس کے ساتھ میں شریک ہیں۔

جب آپ نے ای کی یہ وضع جان لی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ جب ہم کہیں: الإنسان ای شئی ہونی ذاتہ ہے تو اس وقت اس سے انسان کی ذاتیات میں سے وہ ذاتی مطلوب ہوتا ہے جو اسے ان مشارکات سے تمیز دے جو شے ہونے میں اس کے ساتھ شریک

۱۔ جب کسی شے کو اس کے تمام یا بعض اغیار (دیگر افراد) سے تمیز دینا مطلوب ہو تو منطقی ای شئی کے کلمہ سے سوال کرتے ہیں۔ اگر یہ تمیز ذاتیات سے دینی ہو تو ای شئی ہونی ذاتہ کہتے ہیں اور اگر عنریات سے دینی ہو تو ای شئی ہونی عرضہ کہتے ہیں۔ چنانچہ الإنسان ای شئی ہونی ذاتہ کے جواب میں ناطق آئے گا اور الإنسان ای شئی ہونی عرضہ کے جواب میں ضالک آئے گا۔

لہذا فصل کی تعریف میں المقول علی اشیٰ بمنزلہ جنس کے ہے اور باقی قیود بمنزلہ فصل کے ہیں ای شئی کی قید سے جنس اور نوع خارج ہو گئی کہ وہ مابہو کے جواب میں محمول ہوتی ہیں۔ عرض عام بھی خارج ہو گیا کہ وہ کسی کے جواب میں محمول نہیں ہوتا، فی ذاتہ کی قید سے خاصہ خارج ہو گیا کہ وہ فی عرضہ کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

۲۔ امام فخر الدین رازی کے آنے والے اس اعتراض کی تمہید باندھ رہے ہیں جو انہوں نے فصل کی اس تعریف پر کیا ہے۔

۳۔ تمہید کے بعد امام رازی کا اعتراض اور اشکال بیان کر رہے ہیں۔

۴۔ ترکیب کلام میں الإنسان مبتدا اول ہے اور ای شئی مبتدا ثانی، جو ضمیر خبر ہے اور جملہ مبتدا اول کی خبر ہے، فی ذاتہ ظرف مستقر ہے اور موصیہ سے

بمنزلہ حال ہے۔

ہیں۔ چنانچہ اس کا جواب حیوان ناطق سے دیا جانا بھی درست ہے اور ایسے ہی اس کا جواب ناطق سے دیا جانا بھی درست ہے۔ سو اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ ای شئی کے جواب میں حد کا واقع ہونا صحیح ہے۔ اور یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ فصل کی تعریف مانع نہیں حد پر صادق آنے کی وجہ سے ہے۔ یہی وہ اشکال ہے جو امام رازی نے اس مقام پر وارد کیا ہے۔

صاحب محاکمات علامہ قطب الدین رازی نے اس اشکال کا جواب اس طور سے دیا ہے کہ ای کا معنی اگرچہ لغت کے لحاظ سے مطلق میز طلب کرنا ہے، لیکن ارباب معقول، منطقیوں نے یہ اصطلاح مقرر کر رکھی ہے کہ یہ ای ایسے میز کی طلب کے لیے خاص ہے جو مابہو کے جواب میں محمول نہ ہو۔ چنانچہ اس توجیہ سے حد اور جنس خارج ہو جاتی ہیں۔ یہاں اس اشکال کے رفع میں محقق طوی کا اور انداز سے جواب ہے جو اس سے زیادہ دقیق اور زیادہ محکم ہے۔ اور وہ یہ کہ ہم فصل کے بارے سوال نہیں کرتے، مگر اس بات کے جاننے کے بعد کہ شے کی ضرورت جنس ہے، اس بنا پر کہ جس کی جنس نہیں، اس کی فصل بھی نہیں ہے۔ اور جب ہم اس شے کو اس کی

۱۔ حالانکہ حد ای شئی کے جواب میں واقع نہیں ہوتی بلکہ مابہو کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔

۲۔ یہ کہ حیوان ناطق حد ہے جس پر فصل کی تعریف صادق آ رہی ہے حالانکہ فصل حد نہیں وہ تو خود فصل اور جنس سے مرکب ہوتی ہے اور شے کا مرکب اس کے مغایر ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی کہ کلیات خمسہ کلی مفرد کی اقسام ہیں، کلی مرکب کی نہیں، حد مرکب ہے اور کلیات خمسہ سے خارج ہے۔

۳۔ امام رازی کے اس اشکال کا حاصل یہ ہے کہ ای شئی سے کون سا میز مطلوب ہوتا ہے؟ آیا وہ میز مطلوب ہوگا جو ماہیت کو کامل طور پر تمیز دے، اس صورت میں فصل بعید تعریف سے خارج ہو جائے گی کہ وہ ماہیت کو کامل طور پر تمیز نہیں دیتی۔ یا میز فی الجملہ مطلوب ہوگا اس صورت میں فصل کی تعریف جنس اور حد تمام دونوں پر صادق آئے گی۔

۴۔ کیونکہ یہ دونوں جنس اور حد تمام مابہو کے جواب میں محمول ہوتی ہیں تو جب یہ ای کے جواب میں محمول نہیں ہوتیں تو جواب میں جنس کا واقع ہونا درست ہوا اور نہ فصل کی تعریف کا دخول غیر سے مانع نہ ہونا لازم ہوا، چنانچہ کوئی اشکال پیدا نہیں ہوتا۔

۵۔ ادق اس اعتبار سے کہ اس میں فصل اور مسائل دونوں کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ فصل کا معنی ہے، جدا کرنا اور ظاہر ہے شے کو اس کی جنس کے مشارکات سے جدا کرنا فصل کی شان ہے۔ اور مسائل اس طرح لحاظ کیا گیا ہے کہ اسے پہلے سے جنس معلوم ہے، اس کے جواب میں جنس بولنا تحصیل حاصل ہے۔ اور اتقن اس اعتبار سے کہ یہ شبہ سے محفوظ ہے جبکہ جواب پر اول شبہ وارد ہوتا تھا کہ اس میں اصطلاح کا سہارا لیا گیا ہے اور اصطلاح میں کوئی کام نہیں ہوتا، لا مشاحۃ فی الاصطلاح۔ گویا اعتراض کو تسلیم کر لیا اور جواب سے جان چھڑائی۔ نیز اصطلاح غلط بھی ہو سکتی ہے، جب اصطلاح غلط ہو گئی تو جواب بھی غلط ہو جائے گا۔

۶۔ اس لیے کہ فصل جز مبہم کے جز مبہم کا نام ہے۔ جس کا جز مبہم نہ ہوگا اس کا جز مبہم نہ ہوگا کیونکہ جز مبہم کی حاجت اس وقت پیش آتی ہے جب اس کا جز مبہم ہو اور جب جز مبہم ہی نہیں ہوگا تو جز مبہم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لہذا جس کی جنس نہ ہوگی اس کی فصل بھی نہ ہوگی اس لیے کہ فصل ماہیت کو جنس کے مشارکات سے تمیز دینے کے لیے ہوتی ہے اور جب جنس ہی نہ ہوگی تو مشارکات بھی نہ ہوں گے اور نہ تمیز دینے کے لیے فصل کی ضرورت ہوگی، مثلاً نقطہ، نہ اس کی جنس ہے اور نہ فصل اور وجود کہ نہ اس کی کوئی جنس ہے اور نہ فصل کیونکہ یہ بسیط ہے اور اس کا کوئی جز نہیں۔

جنس کے ساتھ جان لیتے ہیں تو پھر ایسا میز طلب کرتے ہیں جو اسے ان مشارکات سے تمیز دے جو اس جنس میں اس کے ساتھ شریک ہیں۔ پس ہم کہتے ہیں: الإنسان أی حیوان هو فی ذاته "انسان اپنی ذات میں کون سا حیوان ہے؟" تو اس وقت ہر جنس ہی جواب ملے ہوتا ہے۔

معلوم ہوا کہ تعریف میں شے کا مکملہ جنس معلوم سے کنایہ ہے جس سے وہ میز مطلوب ہوتا ہے جو شے کو ان مشارکات سے تمیز دے جو اس جنس میں اس کے ساتھ شریک ہیں۔ یوں یہ اشکال اپنے تمام پہلوؤں کے ساتھ دور ہو جاتا ہے۔

فقرب

جیسے ناطق انسان کی نسبت سے کہ یہ ناطق انسان کو ان مشارکات سے تمیز دیتا ہے جو اس کی جنس قریب میں اس کے ساتھ شریک ہیں جو حیوان ہے۔

فبعید

جیسے حساس انسان کی نسبت سے کہ یہ حساس انسان کو ان مشارکات سے تمیز دیتا ہے جو اس کی جنس بعید میں اس کے ساتھ شریک ہیں جو جسم نامی ہے۔

وإذا نسب

فصل کی ایک نسبت سے اس ماہیت (نوع) کی طرف ہے جس کے لیے یہ مخصوص اور میز ہوتی ہے اور ایک نسبت اس جنس کی طرف ہے جس کے افراد کے درمیان سے یہ ماہیت کو اس سے تمیز دیتی ہے۔ چنانچہ پہلی نسبت کے اعتبار سے اسے مقوم کہا جاتا ہے کیونکہ یہ ماہیت کا جزء اور اس کا محصل ہے، اور دوسری نسبت کے اعتبار سے اسے مقسم کہا جاتا ہے کیونکہ اس کے اس جنس سے دو جزا

۱۔ یعنی صرف ناطق جواب ہوگا، نہ حیوان اور نہ حیوان ناطق۔

۲۔ جیسے جنس کے مراتب ہیں بعض قریب اور بعض بعید، ایسے ہی فصل کے بھی مراتب ہیں قریب اور بعید۔

۳۔ فصل کی نسبتوں کو بیان کر رہے ہیں کیونکہ فصل وہ کلی ہے جو جنس اور نوع دونوں کی طرف منسوب ہوتی ہے۔

۴۔ مقوم کی وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں، مقوم تقویم سے ہے جس کا معنی ہے، ایک چیز کا دوسری چیز کے توام میں داخل ہونا اور اس کی حقیقت کا جزء بننا۔ چونکہ فصل نوع کے توام میں داخل ہے اور اس کی حقیقت کا جزء ہے، اس لیے اسے مقوم کہا جاتا ہے، جیسے ناطق انسان کے لیے مقوم ہے کہ اس کے توام میں داخل ہے اور اس کی حقیقت، حیوان ناطق کا جزء ہے۔

جنس کے سبب ایک قسم حاصل ہوتی ہے اور عدما ملنے کے سبب اور قسم حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ آپ حیوان کی تقسیم میں حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی طرف دیکھتے ہیں۔

والمقوم للعالی

سوال ہوتا تھا کہ جو فصل عالی کے لیے مقوم ہے، آیا وہ سافل کے لیے بھی مقوم ہے یا نہیں کیونکہ انواع کے متعدد درجے ہیں بعض عالی ہیں بعض سافل اور بعض متوسط۔

جواب دیا کہ المقوم پر الف لام استغراق کا ہے، یعنی ہر وہ فصل جو عالی کے لیے مقوم ہو، وہ فصل سافل کے لیے بھی مقوم ہوگی کیونکہ عالی کا مقوم عالی کا جزء ہے اور عالی سافل کا جزء ہوتا ہے۔ لہذا عالی کا مقوم سافل کا جزء ہے۔ پھر یہ فصل سافل کو ہر اس سے تمیز دیتی ہے جس سے عالی کو تمیز دیتی ہے۔ پس یہ فصل اس سافل کے لیے جزء میز ہوگی اور مقوم سے یہی جزء میز مراد ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ جو فصل عالی کے لیے مقوم ہے وہ سافل کے لیے بھی مقوم ہے، آیا وہ متوسط کے لیے بھی مقوم ہوگی یا نہیں؟ کیونکہ مقام تو ہر ایک کے بیان کا ہے۔

جواب دیا جاسیے کہ یہ بات بھی جان لی جائے کہ یہاں عالی سے مراد ہر وہ جنس یا ہر وہ نوع ہے جو دوسری جنس یا نوع کے اوپر ہو خواہ اس کے اوپر کوئی ہو یا نہ ہو۔ اور اسی طرح سافل سے مراد ہر وہ جنس اور نوع ہے جو دوسری جنس یا نوع کے نیچے ہو خواہ اس کے نیچے کوئی ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ جنس متوسط (مثلاً جسم نامی) اپنے ماتحت (حیوان) کی نسبت سے عالی ہے اور اپنے مافوق (جسم ناطق) کی نسبت سے سافل ہے۔

ولا عکس

سوال ہوتا تھا کہ کل مقوم للعالی مقوم للسافل، موجبیہ کلیہ ہے اور موجبیہ کلیہ کا عکس موجبیہ جزئیہ آتا ہے جو بعض مقوم للسافل مقوم للعالی ہے، تو مصنف نے ولا عکس کیسے کہہ دیا؟

۱۔ مقسم کی وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں، مقسم کا معنی ہے، تقسیم کرنے والا، چونکہ فصل جنس کے ساتھ وجود اہل کرایک قسم بناتی ہے اور عدما دوسری قسم، مگر یا جنس کو تقسیم کر دیتی ہے اس لیے اسے اس اعتبار سے مقسم کہتے ہیں، یہ جنس کی اس لیے تقسیم کرتی ہے کہ جنس ایک امر مبہم ہے جس کے تحصیل کا مدافع فصل پر ہوتا ہے اس لیے کہ جب کسی شے کی صورت جنسیہ ہمارے ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو تردد ہوتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے آیا انسان ہے یا کوئی اور تو جب اس کے ساتھ فصل ملائی جاتی ہے تو وہ تردد ختم ہو جاتا ہے اور ایک مستقل ماہیت نوعیہ پیدا ہو جاتی ہے، لہذا فصل جنس کے وجود محصلی کے لیے علت ہوتی ہے۔

۲۔ جیسے حساس حیوان کے لیے مقوم ہے، ایسے ہی انسان کے لیے بھی مقوم ہے کہ حیوان انسان کا جزء ہے کیونکہ انسان حیوان ناطق کے مجموعہ کا نام ہے۔

جواب دیا کہ مراد کلی طور پر نہیں ہے، یعنی ایسی بات نہیں کہ ہر وہ فصل جو سافل کے لیے مقوم ہو، وہ عالی کے لیے بھی مقوم ہو۔ اس لیے کہ ناطق سافل کے لیے تو مقوم ہے جو انسان ہے، لیکن عالی کے لیے مقوم نہیں جو حیوان ہے۔

والمقسم بالعکس

سوال ہوتا تھا کہ انواع کی طرح اجناس کے بھی متعدد درجے ہیں عالی، سافل اور متوسط، آیا جو فصل سافل کے لیے مقوم ہے، وہ عالی کے لیے بھی مقسم ہے یا نہیں؟

جواب دیا کہ ہر وہ فصل جو سافل کے لیے مقسم ہو، وہ عالی کے لیے بھی مقسم ہوگی، اس کے برعکس نہیں، یعنی کلی طور پر نہیں۔ پہلی صورت اس لیے کہ سافل عالی کی قسم ہے۔ پس ہر وہ فصل جو سافل کی قسم بنائے گی تو وہ یقیناً عالی کی بھی قسم بنائے گی اس لیے کہ قسم کی قسم، قسم ہوتی ہے۔

اور رہی دوسری صورت تو وہ اس لیے کہ حساس مثال کے طور پر عالی کے لیے مقسم ہے جو جسم نامی ہے، مگر سافل کے لیے مقسم نہیں جو حیوان ہے۔

الرابع: الخاصة وهو الخارج المبقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط،
الخامس: العرض العام وهو الخارج المبقول عليها وعلى غيرها

وكل منها إن امتنع انفكاكه عن الشيء فلازم بالنظر إلى الباهية أو الوجود، بين يلزم تصوره من تصور الملزوم أو من تصورهما الجزم بالملزوم، غير بين بخلافه، ولا فعرض مفارق يدوم أو يزول بساعة

چوتھی کلی خاصہ ہے، اور یہ وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور صرف ایک حقیقت کے افراد پر محمول ہو۔
پانچویں کلی عرض عام ہے، اور یہ وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور اس حقیقت کے افراد پر بھی محمول ہو اور اس کے علاوہ دوسری حقیقتوں کے افراد پر بھی محمول ہو۔

اور ان دونوں خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کا اگر شے سے جدا ہونا ممتنع ہو تو لازم ہے خواہ یہ ماہیت کے اعتبار سے ہو یا وجود کے اعتبار سے، پھر یہ لازم بین ہے کہ ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم آجائے یا لازم اور ملزوم دونوں کے تصور سے لزوم کا لازم (یقین) حاصل ہو جائے، یا لازم غیر بین ہے جو بین کے برعکس ہے۔ اور اگر خاصہ اور عرض عام کا شے سے جدا ہونا ممتنع نہ ہو تو عرض مفارق ہے، پھر اس کا عروض دائمی ہوگا یا زائل، جلدی سے یا دیر سے۔

خاصہ اور عرض عام

وهو الخارج

سوال ہوتا تھا کہ ہضمیر کا مرجع خاصہ ہے اور وہ مونث ہے، ضمیر مذکر کی کیوں لائے؟

جواب دیا کہ مراد الکلی الخارج ہے، کیونکہ مقسم اپنی اقسام کے تمام مفہومات میں معتبر ہوتا ہے۔
سوال ہوتا تھا کہ خاصہ جب ایک حقیقت پر محمول ہوتا ہے تو وہ اس کے تمام افراد کو شامل ہوگا حالانکہ وہ تمام افراد کو شامل نہیں کرتا جیسا کہ مشاہدہ اس پر دال ہے۔

جواب دیا کہ معلوم ہو کہ خاصہ منقسم ہوتا ہے خاصہ شاملہ کی طرف بھی جو اس حقیقت کے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے جس کا وہ خاصہ ہے، جیسے انسان کے لیے کاتب بالقوہ ہونا، اور خاصہ غیر شاملہ کی طرف بھی جو جمیع افراد کو شامل نہیں ہوتا، جیسے انسان کے لیے کاتب بالفعل ہونا۔

اب راجع اور مرجع میں مطابقت ہوگی خاصہ میں تاہم تانیث کے لیے نہیں بلکہ وصفت سے اسمیت کی طرف نقل کے واسطے آئی ہے۔ نقل کے وقت اسمیت وصفت کی فرع ہے اور فرع کو تانیث سے مشابہت ہے اس لیے تانیث کی طرح اسمیت پر بھی تا داخل کر دی جاتی ہے۔

اور خاصہ کا مقسم بھی کلی ہے، اس لیے لفظ کلی مقدر نکالا۔
چنانچہ کاتب سے مراد اگر بالقوہ ہے تو خاصہ شاملہ ہے، کیونکہ یہ وہ وصف ہے جس کا مدار عقل پر ہے اور عقل تمام افراد انسانی کو شامل ہے۔ اور اگر اس سے مراد بالفعل ہے تو وہ خاصہ غیر شاملہ ہے اس لیے کہ انسان کے تمام افراد بالفعل مفت کتابت سے متصف نہیں ہوتے۔

۱۔ یہ کہ یہاں عکس کا اصطلاحی معنی عکس منطقی مراد نہیں، بلکہ لغوی معنی مراد ہے، تغیر تبدیل۔

۲۔ بلکہ اس کے لیے مقسم ہے کہ اس کی حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی طرف تقسیم کر دیتا ہے۔ چنانچہ اگر مقوم سافل مقوم عالی بھی ہو تو پھر عالی اور سافل میں فرق نہیں رہے گا۔

۳۔ یہ کہ جو فصل عالی کے لیے مقسم ہو، ضروری نہیں کہ وہ سافل کے لیے بھی مقسم ہو، جیسے ناطق حیوان عالی کے لیے مقسم ہے، لیکن انسان سافل کے لیے مقوم ہے۔ یہ بھی اسی سوال مقدر کا جواب ہے کہ یہاں عکس کا اصطلاحی معنی مراد نہیں، لغوی معنی مراد ہے۔

۴۔ مثلاً جو چیز کلمہ کو دو حصوں معرب اور بنی میں تقسیم کرے گی تو وہ اسم کو بھی ان دو حصوں میں تقسیم کرے گی۔

سوال ہوتا تھا کہ خاصہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اس لیے کہ ماشی بھی اس میں داخل ہو جاتا ہے جو عرض کرنا کیونکہ وہ بھی ایک حقیقت پر محمول ہوتا ہے۔

جواب دیا کہ خواہ وہ حقیقت واحدہ نوعیہ ہو یا جنسیہ ہو۔ چنانچہ پہلی خاصۃ النوع ہے اور دوسری خاصۃ الجنس ہے۔ ماشی حیوان کے لیے خاصہ ہے اور انسان کے لیے عرض عام ہے۔ سمجھ لیجئے!

و علی غیرہا

جیسے ماشی جو انسان کی حقیقت پر بھی محمول ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دوسرے حقائق حیوانیہ پر بھی محمول ہوتا ہے۔

و کل منہما

خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک، لے الغرض وہ کلی جو اپنے افراد کے لیے عرضی ہو یا تو وہ لازم ہوگی یا مفارق۔ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہوگا یا نہیں ہوگا، پس پہلی صورت اول (لازم) کی ہے اور دوسری صورت ثانی (مفارق) کی ہے۔

۱۔ یہ کہ خاصہ صرف ایک حقیقت پر محمول ہوتا ہے اور وہ ایک حقیقت عام ہے خواہ وہ نوعیہ ہو یا جنسیہ ہو۔

۲۔ کہ ایک ہی حقیقت جنسیہ حیوان پر محمول ہوتا ہے۔

۳۔ کہ صرف اسی ایک حقیقت پر محمول نہیں ہوتا بلکہ فرس، غنم، بقرو غیر متعدد حیثیتوں پر بھی محمول ہوتا ہے۔

۴۔ ایک سوال مقدر اور اس کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ سوال ہوتا ہے کہ خاصہ اور عرض عام کلی عرض کی قسمیں ہیں، گو یا یہ ایک دوسرے کی قسمیں ہیں، دو قسموں کے درمیان تباہی ہوتا ہے اور دو متباہین چیزوں کا ایک کل میں جمع ہونا متنع ہے تو آپ نے ماشی میں خاصہ اور عرض عام کو کیسے جمع کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دو متباہین چیزوں کا کل واحد میں جمع ہونا ایک جہت و اعتبار سے تو متنع ہے، لیکن دو مختلف جہتوں سے جمع ہونا مختلف نہیں، بچے ابوت اور بنوت کہ ان کا ایک جہت و اعتبار سے ایک شخص میں جمع ہونا متنع ہے لیکن دو مختلف جہتوں سے جمع ہونا متنع نہیں۔ اسی طرح ماشی میں خاصہ اور عرض عام ایک جہت و اعتبار سے جمع نہیں ہوئے دو مختلف اعتباروں سے جمع ہوئے ہیں، انسان کے اعتبار سے عرض عام ہے اور حیوان کے اعتبار سے خاصہ ہے۔

خاصہ کو عرض عام پر اس لیے مقدم کیا گیا ہے کہ خاصہ تنہا شے کا معرف ہوتا ہے جبکہ عرض عام نہیں ہوتا۔ فن میں اصل مقصود خاصہ ہے اور عرض عام فرع اور فرع کو اصل پر تقدم طبعی حاصل ہے، اس لیے اسے ذکر میں مقدم کیا۔

۵۔ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ متن میں لفظ کل کی توین مضاف الیہ کے عوض میں ہے، مطلب یہ کہ خاصہ اور عرض عام چونکہ اعراض میں سے ہیں اس لیے ان میں ہر ایک یا لازم ہے یا مفارق۔

۶۔ خاصہ اور عرض عام کی تقسیم اولی بیان کر رہے ہیں، خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک چونکہ اپنے افراد کو عارض ہوتا ہے، اس لیے یہ دیکھنا ہے کہ آیا ان کا اپنے افراد سے جدا ہونا محال ہے یا نہیں؟ اگر محال ہے تو لازم ہے اور اگر محال نہیں تو مفارق ہے۔ چنانچہ ہر ایک کی دو دو قسمیں ہوئیں: خاصہ لازم اور خاصہ مفارق، عرض عام لازم اور عرض عام مفارق۔

پھر لازم دو تقسیموں کے ساتھ منقسم ہوتا ہے، ایک یہ کہ شے کا لازم اسے نفس ماہیت کے اعتبار سے لازم ہو قطع نظر اس شے کے خارج یا ذہن میں خاص وجود کے، یہ اس طور سے ہے کہ شے ایسے ہو کہ جب بھی ذہن یا خارج میں پائی جائے تو یہ لازم اس کے لیے ثابت ہو۔ یا شے کا لازم اسے اس کے وجود خارجی یا ذہنی کے لحاظ سے لازم ہوگا اور یہ دوسری قسم حقیقت میں دو قسمیں ہیں جو حاصل ہو رہی ہیں۔

چنانچہ اس تقسیم کے لحاظ سے لازم کی تین قسمیں ہیں: لازم الماہیت، جیسے اربعہ کا جفت ہونا، لازم الوجود خارجی جیسے آگ کا جلتا ہونا، اور لازم الوجود ذہنی، جیسے انسان کی حقیقت کا کلی ہونا اور اس تیسری قسم کو مقول ثانی بھی کہا جاتا ہے۔

اور دوسری تقسیم یہ ہے کہ لازم یا تو بین ہے یا غیر بین۔ اور بین کے دو معنی ہیں، ان میں ایک یہ ہے کہ لازم کے تصور سے اس کا تصور لازم آجائے، جیسے غلے کے تصور سے بصر کا تصور لازم آتا ہے، چنانچہ لازم کی یہ دو قسم ہے جسے لازم بین

عرض لازم کی اقسام بیان کر رہے ہیں۔

یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ متن میں مذکور ”الوجود“ پر الف لام عہد خارجی کا ہے جو وجود خاص کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کی دو قسمیں ہیں: ایک خارجی اور دوسرا ذہنی، لازم الماہیت میں اسی وجود خاص کی نفی کی گئی ہے، وجود مطلق کی نہیں ورنہ دونوں قسموں کا آپس میں تقابل صحیح نہیں ہوگا۔

۱۔ کہ اربعہ کے وجود خارجی و ذہنی دونوں سے قطع نظر کر کے کہا جاتا ہے کہ زوجیت اربعہ کے لیے لازم ہے۔

۲۔ کہ یہ آگ جب خارج میں پائی جائے گی تو اس کے لیے احراق (جلانا) ثابت ہوگا، ورنہ آگ کی شدت کسی ذہن میں حاصل ہو جائے اور اس کے لیے احراق بھی ثابت ہو جائے تو اس سے وہ ذہن نہیں جلے گا۔

۳۔ کہ یہ حقیقت جب کسی کے ذہن میں حاصل ہو تو اس کے لیے کلی ہونا ثابت ہوگا، کیونکہ کلی اور جزئی ہونا مفہوم کے قبیل سے ہیں اور مفہوم کا خارج میں وجود نہیں۔ ہاں اس مفہوم کلی کا مصداق افراد خارج میں موجود ہیں۔ اس بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ انسان کی حقیقت، حیوان باطن کے ساتھ اگر وجود ذہنی کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس کے لیے کلی ہونا لازم نہیں۔ آگ کے ساتھ اگر وجود خارجی کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس کے لیے احراق لازم نہیں۔ اور اربعہ کے لیے زوجیت لازم ہے خواہ اس کے ساتھ کسی وجود کا لحاظ کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

۴۔ یہ وہ لازم ہے جس کا عارض ہونا صرف ذہن میں ہو اور عقل اس کا دوسرے مرتبے میں تصور کرے، کیونکہ اس کا تصور معروض کے تصور کے لحاظ دوسرے مرتبے میں ہے اس لیے کہ اول عقل انسان کا تصور کرتی ہے اور ثانیاً مفہوم انسان کے کلی ہونے کا تصور کرتی ہے۔ اور مقول اول وہ ہوتا ہے جو عقل میں پہلے حاصل ہو، جس کے مقابل خارج میں کوئی جزئی ہو، جیسے انسان اور حیوان یا غرض لازم کی لزوم میں قوۃ اور ضعف کے اعتبار سے تقسیم ہے۔

۵۔ جس میں لزوم واضح ہو اور دلیل کی حاجت نہ ہو۔

۶۔ جس میں لزوم واضح نہ ہو، اور دلیل کی ضرورت ہو۔

۷۔ کیونکہ غلے کے تصور میں جو پہلے بصر والا رہ چکا ہو پھر کسی علت کے باعث اس کی بصری ہو گئی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ کسی دیوار درخت کو غلے نہیں کہا جاتا کہ ان کا بصر والا ہونا ممکن ہی نہیں۔ معلوم ہوا کہ غلے کا معنی عدم البصر مقید ہے اور بغیر مقید کا تصور ممکن نہ ہوتا بدیہی ہے۔

بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے اور اس وقت غیر بین وہ لازم ہوگا کہ ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم نہ آئے۔ اور بین کا درجہ اس سے ہے کہ ملزوم کے تصور کے ساتھ لازم کے تصور اور ان دونوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت کے تصور سے لزوم کا یقین حاصل جائے، جیسے چار کا جفت ہونا، اس لیے کہ عقل اربعہ، زوجیت اور زوجیت کی اربعہ کی طرف نسبت کا تصور کرنے کے بعد قطعی طور پر بات کا حکم لگاتی ہے کہ زوجیت اربعہ کو لازم ہے۔ اور لازم کی اس قسم کو لازم بین بالمعنی الاکم کہا جاتا ہے اور اس وقت لازم غیر بین لازم ہوگا کہ ملزوم کے تصور کے ساتھ لازم کے تصور اور ان کے درمیان نسبت کے تصور سے لزوم کا یقین حاصل نہ ہو، جیسے حادث ہونا۔

سوال ہوتا تھا کہ مصنف نے تقسیم ثانی میں بین اور غیر بین کا صرف ایک معنی بیان کیا ہے، شارح نے اس کے دو معنی بیان کیے؟

جواب دیا کہ سو یہ دوسری تقسیم حقیقت میں دو تقسیمیں ہیں، مگر یہ کہ ہر تقدیر پر دو تقسیمیں حاصل ہوتی ہیں جنہیں بین اور غیر بین کہا جاتا ہے۔

یہ دوم

جیسے فلک کی حرکت، یہ فلک کے لیے دائمی ہے، اگرچہ ذرات کے لحاظ سے فلک کی حرکت کا اس سے جدا ہونا متنع نہیں ہے۔

بسماعۃ

جیسے شرمندگی کے وقت سرخی اور خوف کے وقت زردی کا ظاہر ہونا۔

بطوع
جیسے شباب، جوانی

کہ یہ اپنے معروض سے رفتہ رفتہ دیر سے زائل ہوتی ہے۔

ان کلیات خمسہ، کلی کی پانچ قسموں کا خلاصہ یہ ہے کہ کلی کی پانچ قسمیں ہیں: جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض عام جنس: وہ کلی ہے جو ماحو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر محمول ہو جن کی حقیقتیں مختلف ہوں، جیسے حیوان۔

اس کی دو قسمیں ہیں: قریب اور بعید

جنس قریب: وہ جنس ہے جو بلا واسطہ ہو، جیسے انسان کے لیے حیوان

جنس بعید: وہ جنس ہے جو واسطے کے ساتھ ہو، جیسے انسان کے لیے جسم نامی

نوع: وہ کلی ہے جو ماحو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر محمول ہو جن کی حقیقتیں متفق ہوں، جیسے انسان

اس کی بھی دو قسمیں ہیں: نوع حقیقی اور اضافی

نوع حقیقی: وہ نوع ہے جو ماحو کے جواب میں ایک حقیقت کے افراد پر محمول ہوتی ہے۔

نوع اضافی: وہ ماہیت ہے کہ اس کے ساتھ کسی اور ماہیت کو ملا کر ماحو سے سوال کریں تو جواب میں جنس واقع ہو۔

ترجیب کے لحاظ سے اجناس و انواع کی درج ذیل اقسام ہیں:

جنس عالی: وہ جنس ہے جس کے نیچے جنس ہو اور اس کے اوپر جنس نہ ہو، اسے جنس الاجناس بھی کہا جاتا ہے، جیسے جوہر

جنس متوسط: وہ جنس ہے جس کے اوپر بھی جنس ہو اور نیچے بھی جنس ہو، جیسے جسم نامی

جنس سافل: وہ جنس ہے جس کے اوپر جنس ہو اور نیچے جنس نہ ہو، جیسے حیوان

نوع عالی: وہ نوع ہے جس کے نیچے نوع ہو اور اس کے اوپر نوع نہ ہو، جیسے جسم مطلق

نوع متوسط: وہ نوع ہے جس کے اوپر بھی نوع ہو اور نیچے بھی نوع ہو، جیسے جسم نامی

نوع سافل: وہ نوع ہے جس کے نیچے نوع نہ ہو اور اوپر نوع ہو، اسے نوع الانواع بھی کہا جاتا ہے، جیسے انسان

(iii) فصل: وہ کلی ہے جو کسی شے پر ای شئی ہونی ذاتہ کے جواب میں محمول ہو، جیسے مطلق

اس کی بھی دو قسمیں ہیں: قریب اور بعید

فصل قریب: وہ فصل ہے جو ماہیت کو اس کی جنس قریب کے مشارکات سے تمیز دے، جیسے مطلق انسان کو حیوان کے مشارکات سے تمیز دیتا ہے۔

فصل بعید: وہ فصل ہے جو ماہیت کو اس کی جنس بعید کے مشارکات سے تمیز دے، جیسے حس انسان کو جسم نامی کے مشارکات سے تمیز دیتا ہے۔

اور فصل کی نوع اور جنس سے نسبت کے لحاظ سے دو قسمیں ہیں: مقوم اور مقسم

مقوم: فصل جب اپنی نوع کی طرف منسوب ہو تو مقوم ہوتی ہے، جیسے مطلق انسان کی نسبت سے۔

مقسم: فصل جب اپنی جنس کی طرف منسوب ہو تو مقسم ہوتی ہے، جیسے مطلق حیوان کی نسبت سے۔

ان تینوں کے مجموعہ کو ذاتیات کہا جاتا ہے اور کلی ذاتی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت ہو یا حقیقت کا جز ہو۔

(iv) خاصہ: وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور ایک حقیقت کے افراد پر محمول ہو، جیسے ضاحک

اس کی دو قسمیں ہیں: شاملہ اور غیر شاملہ۔

خاصہ شاملہ: وہ خاصہ ہے جو شے کے تمام افراد کو شامل ہو، جیسے انسان کا کاتب بالقوہ ہونا۔

خاصہ غیر شاملہ: وہ خاصہ ہے جو شے کے تمام افراد کو شامل نہ ہو، جیسے انسان کا کاتب بالفعل ہونا۔

(۷) عرض عام: وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور مختلف مابینوں پر محمول ہو، جیسے ماشی۔

پھر خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: لازم اور مفارق

عرض لازم: وہ عرض ہے جس کا اپنے معروض (افراد) سے جدا ہونا ممنوع ہو، جیسے اربعہ کے لیے جفت ہونا۔

عرض مفارق: وہ عرض ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممنوع نہ ہو، جیسے کاتب بالفعل ہونا۔

پھر عرض لازم کی جہت لزوم کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: لازم الماہیت، لازم الوجود

پھر لازم الوجود کی دو قسمیں ہیں: لازم الوجود ذہنی اور لازم الوجود خارجی

لازم الماہیت: وہ لازم ہے جو لزوم کو اس کی ماہیت کے اعتبار سے لازم ہو قطع نظر اس کے وجود ذہنی و خارجی کے، جیسے زوجیت اربعہ کو لازم ہے۔

لازم الوجود ذہنی: وہ لازم ہے جو لزوم کو اس کے وجود ذہنی کے اعتبار سے لازم ہو، جیسے کلی ہونا انسان کو ذہن میں لازم ہے۔

لازم الوجود خارجی: وہ لازم ہے جو لزوم کو اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے لازم ہو، جیسے جلانا آگ کو خارج میں لازم ہے۔

پھر لازم ذہنی کی قوت وضعف کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: بین اور غیر بین

بین: وہ لازم ہے جس کا لزوم واضح اور ظاہر ہو، اور دلیل کا محتاج نہ ہو۔

غیر بین: وہ لازم ہے جس کا لزوم واضح اور ظاہر نہ ہو، اور دلیل کا محتاج ہو۔

پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: لازم بین بالمعنی الاخص، لازم بین بالمعنی الاعم اور لازم غیر بین بالمعنی الاخص، لازم غیر بین بالمعنی الاعم

لازم بین بالمعنی الاخص: وہ لازم ہے کہ لزوم کے تصور سے ہی اس کا تصور حاصل ہو جائے، جیسے علی کے تصور سے بھر کا تصور حاصل ہوتا ہے۔

لازم بین بالمعنی الاعم: وہ لازم ہے کہ اس کے اور لزوم کے تصور اور ان کے درمیان نسبت کے تصور سے لزوم کا یقین حاصل ہو جائے، جیسے زوجیت اربعہ کو لازم ہے۔

لازم غیر بین بالمعنی الاخص: وہ لازم ہے کہ لزوم کے تصور سے اس کا تصور حاصل نہ ہو، جیسے کاتب بالقوہ ہونا۔

لازم غیر بین بالمعنی الاعم: وہ لازم ہے کہ اس کے اور لزوم کے تصور اور ان کے درمیان نسبت کے تصور سے لزوم کا یقین حاصل نہ ہو، جیسے مال کے لیے حدوت۔

عرض مفارق کی دو قسمیں ہیں: دائم العروض۔ زائل العروض

دائم العروض: وہ عرض مفارق ہے جس کا عروض دائمی ہو، جیسے فلک کے لیے حرکت

زائل العروض: وہ عرض مفارق ہے جس کا عروض دائمی نہ ہو، بلکہ زائل ہو جاتا ہو۔

اس کی دو قسمیں ہیں: سربل الزوال اور بطلی الزوال

سربل الزوال: وہ عرض مفارق ہے جو جلدی جدا ہو جائے، جیسے چہرے پر غصے کے وقت سرخی اور شرمندی کے وقت زردی کا آنا۔

بطلی الزوال: وہ عرض مفارق ہے جو دیر سے جدا ہو، جیسے جوانی

خاصہ اور عرض عام کے مجموعہ کو عرضیات کہا جاتا ہے اور کلی عرضی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور ذاتیات و عرضیات کے مجموعہ کو

کلیات کہہ جاتا ہے۔

فصل: مفہوم الکلکی یسی کلیاً منطقياً و معروضه طبعياً و البجوع عقلیاً، و کذا الأنواع الخمسة،

والحق أن وجود الطبعی بمعنی وجود أشخاصه

والحق أن کلی کے مفہوم کو کلی منطقی، اس کے معروض (مصدق) کو کلی طبعی اور ان دونوں (عارض اور معروض) کے مجموعہ کو کلی عقلی کہا جاتا

ہے، اسی طرح کلی کی پانچوں انواع منطقی بھی طبعی اور عقلی کہلاتی ہیں اور حق یہ ہے کہ کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے کا معنی اس کے

افراد کا خارج میں پایا جاتا ہے۔

مفہوم کلی

مفہوم کلی

یعنی وہ موضوع لہ جس پر لفظ کلی کا اطلاق کیا ہے، یہ کہ کلی وہ مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیر افراد پر متمنع نہ ہو، اسے کلی

منطقی کہا جاتا ہے، کیونکہ ہر منطقی کلی سے اسی معنی کا قصد کرتا ہے۔

و معروضه

یعنی وہ چیز جس پر کلی کا مفہوم صادق آئے۔ جیسے انسان اور حیوان اسے کلی طبعی کہا جاتا ہے طابع یعنی خارج میں پائے

جانے کی وجہ سے، جیسا کہ ابھی آگے یہ بات آرہی ہے۔

و البجوع

اور جو اس عارض اور معروض (مفہوم و مصداق) سے مرکب ہو، جیسے انسان کلی ہے، حیوان کلی ہے، اسے کلی عقلی کہا جاتا ہے،

کیونکہ اس کا وجود نہیں ہوتا مگر عقل میں ہے۔

یہ بحث مباحث کلیات کا تہہ و تمحلہ ہے جس میں کلی کے متعلقات کا بیان ہے۔ اس بحث سے کوئی خاص غرض علمی تو وابستہ نہیں، البتہ اس میں فائدہ

ضرور ہے۔

لہٰذا کل اپنے متعلقات کے اعتبار سے تین قسموں میں منقسم ہے: منطقی، طبعی اور عقلی

یعنی منطقی جب لفظ کلی بولتا ہے تو اس کی مراد کلی کا یہی مفہوم ہوتا ہے، نیز اسے منطقی اس لیے بھی کہتے ہیں کہ یہ مسائل منطق کا موضوع ہے۔

یعنی عارض ہو، اسے طبعی اس لیے کہا جاتا ہے کہ طبع کا معنی ہے خارج، چونکہ اس کا مصداق خارج میں ہی پایا جاتا ہے، اس لیے اس لحاظ سے اسے

طبعی کہا جاتا ہے۔ مفہوم اور معروض میں فرق یہ ہے کہ مفہوم کہتے ہیں جس کا نفس تصور وقوع شرکت سے مانع نہ ہو۔ اور معروض کہتے ہیں جسے کلیت

عارض ہو، جیسے حیوان اور انسان۔

یعنی عقلی کو عقلی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے، خارج میں اس کا کوئی وجود ثابت نہیں۔ اس لیے کہ اس کا جزء اول مفہوم

عقل میں ہے، خارج میں نہیں اور قاعدہ ہے کہ افتقار جزء افتقار کل کو مستلزم ہوتا ہے۔ لہٰذا جب جزء (منطقی) خارج میں نہیں تو کل (عقلی) بھی

خارج میں نہیں ہوگا۔ اور جب خارج میں نہیں ہوگا تو عقلی میں ہوگا، اسی لیے اسے عقلی کہا جاتا ہے۔

و کذا الأنواع الخمسة

یعنی جس طرح کلی منطقی، طبعی اور عقلی ہوتی ہے اسی طرح کلی کی پانچوں قسمیں یعنی جنس، نوع، فصل، خاصہ اور عرض عام بھی منطقی، طبعی اور عقلی کہلاتی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک میں بھی یہ تینوں اعتبارات منطقی، طبعی اور عقلی جاری ہوتے ہیں۔

مثال کے طور پر مفہوم نوع، کہ وہ کلی جو ماحول کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر محمول ہوتی ہے جن کی حقیقت ایک ہو، کو نوع منطقی، اس کے معروض (مصدق) جیسے انسان اور فرس کو نوع طبعی اور اس عارض و معروض کے مجموعہ جیسے انسان نوع ہے، کو نوع عقلی کہا جاتا ہے۔ باقی کو اسی پر قیاس کر لیجئے۔

بلکہ یہ تینوں اعتبارات منطقی، طبعی اور عقلی جزئی میں بھی جاری ہوتے ہیں، مثلاً جب ہم زید جزئی کہتے ہیں تو مفہوم جزئی کہ جس کا فرض صدق کثیر افراد پر متمنع ہے، کو جزئی منطقی ہے، اس کے معروض، یعنی زید کو جزئی طبعی ہے اور مجموعہ، یعنی زید جزئی کو جزئی عقلی کہا جاتا ہے۔

والحق أن وجود الطبعمي بمعنى وجود أشخاصه

سوال ہوتا تھا کہ کلی کی اقسام ثلاثہ میں صرف طبعی کے وجود کو بیان کیا ہے، منطقی اور عقلی کے وجود کا کیوں ذکر نہیں کیا؟ جواب دیا کہ اس بات میں شک کرنا مناسب نہیں کہ کلی منطقی خارج میں موجود نہیں ہے، اس لیے کہ کلی ہونا مفہومات کو عقل میں عارض ہوتا ہے۔ اسی لیے یہ کلی ہونا معقولات ثانیہ میں سے ہے۔ اور اسی طرح اس بارے بھی شک کرنا مناسب نہیں کہ کلی عقلی بھی خارج میں موجود نہیں، اس لیے کہ جزء، کلی منطقی کا خارج میں منتفی ہونا کل، کلی عقلی کے منتفی ہونے کو مستلزم ہے۔ سونواع اس

۱۔ اس طرح کلی کی پندرہ قسمیں بن جاتی ہیں۔
۲۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ منطقی جزئی سے بحث نہیں کرتے، نیز طبعی ہونا کلیات میں سے ہے، جزئیات کو طبعی نہیں کہا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہوگا کہ جزئی میں ان اسامی منطقی، طبعی اور عقلی کا جاری ہونا تبعا ہے، اصالتاً نہیں، پس جزئی کو کلی کے تابع قرار دے کر اس پر ان اسامی کا اطلاق کیا ہے اور یہ اعتبارات جاری کیے ہیں۔

۳۔ اس لیے کہ منطقی جب لفظ جزئی کہتا ہے تو اس کی یہی مراد ہوتی ہے۔
۴۔ کیونکہ خارج میں صرف اسی کا وجود ہے۔

۵۔ اس لیے کہ صرف عقل میں ہی اس کا وجود ہے، کیونکہ جزئی ہونا ایسا وصف ہے جو شے کو عقل میں ہی عارض ہوتا ہے۔

۶۔ بتا رہے ہیں کہ کلی منطقی کے خارج میں نہ پائے جانے میں کوئی اختلاف نہیں، سب کا اتفاق ہے کہ کلی منطقی خارج میں نہیں پائی جاتی۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ کلی طبعی فی نفسہ مستقلاً خارج میں موجود نہیں، مثلاً ماہیت انسانیا اپنے افراد زید، بکر سے الگ خارج میں موجود نہیں۔

۷۔ اس لیے کہ پہلے شے ذہن میں حاصل ہوتی ہے پھر اسے کلی کا مفہوم عارض ہوتا ہے، یہ کلی کے خارج میں نہ پائے جانے کی دلیل ہے۔

۸۔ اس لیے کہ یہ عارض اور معروض کا مجموعہ ہے۔ عارض مفہوم کلی ہے اور وہ کلی منطقی ہے اور کلی منطقی خارج میں موجود نہیں، اور جب ایک جزء خارج میں موجود نہیں تو لا محالہ کلی بھی نئی ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے: انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل اسی لیے عقلی خارج میں نہیں پائی جاتی۔

بات میں ہے کہ کلی جیسے انسان کہ جسے عقل میں کلیت عارض ہوتی ہے انسان ہونے کی حیثیت سے، آیا وہ اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں موجود ہے یا نہیں؟ کہ خارج میں اس کے صرف افراد موجود ہیں۔ پہلی بات جہور حکماء کا مذہب ہے۔ ۱۔ اور دوسری بعض متاخرین کا مذہب ہے۔ ۲۔ اور انہی متاخرین میں مصنف بھی ہیں۔

اسی لیے انہوں نے کہا کہ حق دوسرا مذہب ہے۔ اور یہ دوسرا مذہب اس لیے حق ہے کہ اگر کلی اپنے افراد کے ضمن میں (محقق ہو کر) پائی جائے تو شے واحد کا متضاد صفات سے متصف ہونا، اور شے واحد کا متعدد امکانہ میں پایا جانا لازم آئے گا۔

سوال ہوتا تھا کہ کلی طبعی جب خارج میں موجود نہیں تو اسے طبعی کیوں کہا جاتا ہے؟

جواب دیا، چنانچہ اس صورت میں کہا جائے کہ کلی طبعی کا خارج میں موجود ہونے کا معنی اس کے افراد کا خارج میں موجود ہونا ہے یہ دلیل غور طلب ہے۔ التجربہ کے حواشی میں حق کی یہی تحقیق ہے، آپ وہاں اس کا مطالعہ کر لیجئے۔

۱۔ جہور حکماء کے نزدیک کلی طبعی خارج میں افراد کے ضمن میں موجود ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کلی طبعی وجود خارجی کا جزء ہے، جیسے جسم اور انسان اشخاص کے جزء ہیں اور اشخاص خارج میں موجود نہیں۔ خارج کا جزء خارجی ہوتا ہے ورنہ کل، اشخاص کی خارج میں نفی لازم آئے گی کیونکہ قاعدہ ہے: جزء کا انعدام کل کے انعدام کو مستلزم ہوتا ہے، لہذا جب کلی طبعی وجود خارجی کا جزء ہے تو وہ خارج میں موجود ہوگی۔

۲۔ یہ کلی طبعی کو افراد کے ضمن میں نہیں مانتے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہوتو افراد کے متضاد صفات سے متصف ہونے اور متعدد امکانہ میں موجود ہونے کی وجہ سے کلی کا بھی صفات متضادہ سے متصف ہونا اور امکانہ متعددہ میں موجود ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے۔ چنانچہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود نہیں، لہذا اس کے خارج میں پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ خارج میں اس کے افراد پائے جاتے ہیں۔

۳۔ شارح مصنف پر نقض وارد کر رہے ہیں جسے انہوں نے التجربہ سے نقل کیا ہے کہ کلی طبعی کے افراد کے ضمن میں خارج میں موجود نہ ہونے کی دلیل صحیح نہیں۔ اس لیے کہ شے واحد کا بیک وقت صفات متضادہ سے متصف ہونا اور امکانہ متعددہ میں موجود ہونا اس وقت باطل ہے جب شے واحد وحدت فرد یہ شخصیت سے متصف ہو، یعنی واحد بالخص ہو (جزئی حقیقی ہو) اور اگر وہ وحدت جنسیہ (جنس) اور وحدت نوعیہ (نوع) سے متصف ہو تو یہ اقصاف اور وجود باطل نہیں اور انسان واحد بالنوع ہے واحد بالخص نہیں، اس لیے اس کا بیک وقت صفات متضادہ سے متصف ہونا اور امکانہ متعددہ میں موجود ہونا باطل نہیں، جائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہر موجود خارجی، تھخص خارجیہ سے متصف ہوتا ہے اور ہر متھخص دوسرے متھخص سے ممتاز ہوتا ہے، مشترک نہیں ہوتا۔ چنانچہ انسان کو اگر بطعن افراد خارج موجود مانا جائے تو اس کا مشترک نہ ہونا لازم آئے گا اور جو مشترک نہیں ہوتا، وہ کلی طبعی نہیں ہو سکتا۔ اولیائے کرام کا ایک وقت میں کئی مقامات پر ہونا اسی بنا پر ہے اس لیے کہ وہ اپنی ذات میں انجمن ہوتے ہیں، انہیں یہ مقام تصرف اور اختیار فیض الہی اور عنایت ربانی سے حاصل ہوتا ہے۔

فصل: معرف الشئ ما یقال علیہ لإفادة تصورہ ویشترط أن یکون مساویا لہ أو أجل، فلا یصح بالأعم والأخص والمساوی معرفة وجهالة والأخفی، والتعریف بالفصل القریب حد وبالخاصة رسم، فإن کان مع الجنس القریب قنار وإلغناقص، ولم یعتبروا بالعرض العام، وقد أجزئی الناقص أن یکون أعم کاللفظی وهو ما یقصد به تفسیر مدلول اللفظ

شے کا معرف وہ امر ہے جسے پر اس لیے محمول کیا جاتا ہے تاکہ وہ اس کے تصور کا فائدہ دے، اس کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ معرف شے (معرف) کے مساوی ہو (صدق) میں، اور زیادہ ظاہر ہو (دلالت) میں۔ پس اعم اور اخص سے تعریف کرنا صحیح نہیں اور نہ اس سے جو معرفت و جہالت میں مساوی ہو اور یونہی زیادہ خفی سے تعریف کرنا بھی صحیح نہیں۔ اور یہ تعریف فصل قریب سے ہو تو حد ہے اور خاصہ سے ہو تو رسم ہے۔ اور پھر اگر یہ جنس قریب کے ساتھ ہو تو تام ہے ورنہ ناقص ہے۔

منطقیوں نے تعریف کے باب میں عرض عام کا اعتبار نہیں کیا، البتہ تعریف ناقص میں معرف کے اعم ہونے کو جائز رکھا ہے، جیسا کہ تعریف لفظی میں ہے اور یہ وہ تعریف ہے جس میں لفظ کے مدلول کی تفسیر مقصود ہوتی ہے۔

معرف اور اقسام

معرف الشئ

معرف جن امور سے مرکب ہوتا ہے، ان سے فارغ ہونے کے بعد معرف کی بحث میں شروع ہو رہے ہیں اور یقیناً آپ یہ جانتے ہیں کہ اس فن منطق میں مقصود بالذات معرف اور حجت سے بحث کرنا ہے۔ اور معرف کی تعریف یوں کی ہے کہ معرف وہ امر ہے جو شے معرف پر اس محمول کیا جاتا ہے تاکہ وہ اس شے کے تصور کا فائدہ دے۔ یا اس کی کنہ کا یا ایسی وجہ ہے کہ جس سے وہ شے جمیع ماعداد سے ممتاز ہو جائے۔ لہذا جائز نہیں کہ معرف معرف سے اعم مطلق ہو کیونکہ اعم مطلق ان دونوں میں سے کسی کا

مراد جنس فصل اور خاصہ ہے، کلیات خمسہ نہیں، کیونکہ تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ رہی نوع تو نوع کے ذریعے اگرچہ تعریف ہو سکتی ہے، لیکن اسے حد یا رسم نہیں کہا جاتا جبکہ منطقی تعریف کو حد اور رسم میں منحصر کرتے ہیں۔

مگر چونکہ معرف کی معرفت کلیات کی معرفت پر موقوف تھی، اس لیے انہیں پہلے بیان کیا۔

یہ کہ ذہن میں اس شے کی صورت حاصل ہو، پھر وہ شے آیا پہلے سے ذہن میں موجود تھی، القات اس طرح نہیں تھا یا وہ ذہن میں مطلقاً موجود نہیں تھی، یہ صورت تعریف حقیقی کی ہے اس میں صورت غیر حاصلہ کی تحصیل ہوتی ہے۔ اور پہلی صورت تعریف لفظی کی ہے اس میں شے اول جس کا ذہول ہو گیا ہو، کی تفسیر ہوتی ہے۔

یعنی اس کی ذاتیات پر مطلع کرے، اگر تعریف سے معرف کی ذاتیات پر اطلاع ہو تو اسے تصور بالکنہ کہتے ہیں۔

یعنی اس کے جمیع اغیار سے تیز دے، اور اگر تعریف سے معرف کا جمیع اغیار سے امتیاز حاصل ہو جائے تو اسے تصور بالوجہ کہتے ہیں۔

معرف کی شرائط تفصیل سے بیان کر رہے ہیں کہ جب معلوم ہو گیا کہ تعریف کا مقصد شے کی کنہ یا وجہ حاصل کرنا ہے تو۔

فائدہ نہیں دیتا، جیسے حیوان انسان کی تعریف میں کہ حیوان نہ تو انسان کی پوری حقیقت ہے کیونکہ انسان کی پوری حقیقت حیوان ناطق ہے۔ اور نہ ہی حیوان انسان کو جمیع ماعداد سے ممتاز کرتا ہے کہ بعض حیوان فرس بھی ہیں اور یہی حال اعم من وجہ سے تعریف کرنے کا ہے۔

باقی رہا اخص، یعنی اخص مطلق سے تو جائز ہے کہ اس کا تصور اعم بالکنہ کے تصور یا ایسی وجہ کا فائدہ دے جس سے وہ ماعداد سے ممتاز ہو جائے، جیسا کہ جب آپ انسان کا یہ تصور کریں کہ وہ حیوان ناطق ہے تو بلاشبہ آپ نے انسان کے ضمن میں حیوان کا دو وجہ میں سے ایک وجہ کے ساتھ تصور کر لیا، لیکن چونکہ اخص عقل میں وجود کے اعتبار سے اقل اور اس کی نظر میں اخفی ہے، جبکہ معرف کی شان یہ ہے کہ وہ معرف سے اعرف (زیادہ معروف) ہو تو جائز نہیں کہ وہ معرف سے کبھی اخص ہو۔

سوال ہوتا تھا کہ اعم مطلق، اخص مطلق اور اعم من وجہ کی طرح مباین کی نفی کیوں نہیں کی؟ مباین سے تعریف کرنا بھی تو جائز نہیں۔

جواب دیا: یقیناً معرف کی تعریف ما یحصل علی الشئ سے یہ بات معلوم ہو گئی ہوگی کہ جائز نہیں معرف معرف کے مباین ہو، پس طے ہو گیا کہ معرف معرف کے مساوی ہو۔ پھر ضروری ہے کہ معرف معرف سے عقل کی نظر میں اعرف ہو، کیونکہ معرف وہ معلوم تصوری ہے جو تصور مجہول، معرف تک پہنچانے والا ہے، پس خفا و ظہور میں معرف معرف سے ناخفی نہ زیادہ خفی ہو

۱۔ یہ کہ ایسے معرف کی نہ ذاتیات پر اطلاع ہوتی ہے اور نہ وہ جمیع اغیار سے امتیاز حاصل ہوتا ہے۔

۲۔ جیسے حیوان کی تعریف انبیس سے کرنا، انبیس نہ حیوان کے تصور بالکنہ کا فائدہ دیتا ہے اور نہ تصور بالوجہ کا کہ اسے جمیع ماعداد سے ممتاز کر دے۔ اس لیے کہ حیوان کے علاوہ اور چیزیں بھی انبیس ہیں، لہذا اعم من وجہ سے تعریف کرنا درست نہیں۔

۳۔ کیونکہ اخص من وجہ و کذا الحال فی الأعم من وجہ کے تحت داخل ہے، کیونکہ اخص من وجہ اعم من وجہ ہی ہے۔

۴۔ لہذا اخص سے تعریف کرنا بھی درست نہیں۔ غرضیکہ تعریف جامع مانع ہو، تمام افراد کو شامل ہو، نہ کوئی فرد چھوٹے، اور نہ کسی غیر کو داخل ہونے دے۔

۵۔ دوسری شرط کی وضاحت کر رہے ہیں۔ معرف کی تعریف میں دو امر ملحوظ تھے، ایک یہ کہ معرف سے معرف کی کنہ حاصل ہو، اس کے لیے شرط لگائی کہ معرف معرف کے مساوی ہو۔ دوسرا یہ کہ معرف سے معرف کا فائدہ تادم حاصل ہو، اس کے لیے شرط لگائی کہ معرف معرف سے اعلیٰ

(زیادہ ظاہر اور واضح) ہو۔ اور جو معرفت و جہالت میں مساوی اور اخفی ہو اس سے فائدہ تادم حاصل نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ شے کی تعریف شے کی کاشف ہوتی ہے اور کاشف مساوی نہیں ہوتا، جیسے حرکت کی تعریف مالیس بسکون سے کرنا جو حرکت کے مساوی ہے، اس کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ جو حرکت کو جانتا ہے وہ سکون کو بھی جانتا ہے اور جو حرکت نہیں جانتا وہ سکون کو بھی نہیں جانتا۔

پھر یہ کہ معرف معرف کی معرفت کے لیے علت ہے اور علت معلول سے مقدم ہوتی ہے اور معرف اسی وقت مقدم ہوگا جب وہ معرف سے اعلیٰ ہوگا۔

۶۔ اسے کہتے ہیں جس کا مرتبہ عقل کے ہاں معرف کے بعد ہو، جیسے ماری تعریف "هو جسم کالنفس" سے کرنا یہ درست نہیں کہ نفس کا مرتبہ عند العقل

مار کے بعد ہے اور یہ مار سے خفی ہے۔

اور نہ مساوی نہ ہو۔

بالفصل القریب

مساوی کی گزشتہ شرط کی بنا پر تعریف کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایسے امر پر مشتمل ہو جو معرف کو خاص بھی کرے اور اس کے مساوی بھی ہو۔ یہ امر اگر ذاتی ہے تو محالہ فصل قریب ہوگی اور اگر عرضی ہے تو خاصہ ہوگا۔ چنانچہ پہلی صورت میں معرف کو حد کے اور دوسری میں رسم کے کہا جاتا ہے۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اگر جنس قریب پر مشتمل ہے تو اسے حد تام اور رسم کے نام کہا

۱۔ ایسے دو مفہوم جن میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو، جیسے ایوت اور نبوت یہ کہ اب کی تعریف من لہ ابن سے اور ابن کی تعریف من لہ اب کرتا۔

خلاصہ کلام یہ کہ معرف کی کل چھ شرطیں ہیں، ایک مفہوم کے اعتبار سے اور پانچ مصداق و افراد کے اعتبار سے:

(i) مفہوم کے اعتبار سے یہ شرط ہے کہ معرف معارف سے اجلی (زیادہ واضح اور ظاہر) ہو۔ اور مصداق کے اعتبار سے یہ شرط ہے کہ

(ii) معرف معارف کے مساوی ہو۔ (iii) انحصار مطلق نہ ہو۔

(iv) اعم مطلق نہ ہو۔ (v) اعم من وجہ نہ ہو، انحصار من وجہ ای کے تحت داخل ہے۔

(vi) مباین نہ ہو۔ ان میں پہلی شرط وجودی اور باقی عدلی شرطیں ہیں۔

۲۔ مصنف نے یہ شرط لگائی تھی کہ افراد کے اعتبار سے معرف معارف کے مساوی ہو تو شارح اسے بیان کر رہے ہیں کہ وہ اسے خاص بھی کرے اور مساوی بھی ہو۔

۳۔ یعنی معرف معارف کو ذاتیات یا عرضیات سے تمیز دے۔

۴۔ اس لیے کہ یہ دونوں فصل اور خاصہ ہی وہ امر ہیں جو معرف کے مساوی بھی ہوتے ہیں اور اسے خاص بھی کرتے ہیں۔

۵۔ اس لیے کہ لغت میں حد کا معنی ہے: منع اور نہایت شے اور ذاتی بھی چونکہ دخول غیر منع کرتی ہے، اس لیے اسے حد کہا جاتا ہے اور حد مرکب کی ہوتی ہے بسیط کی نہیں، اس لیے کہ حد میں اجزائے ترکیبہ ہوتے ہیں جو بعینہ محدود کے ہوتے ہیں۔ فرق صرف اجمال اور تفصیل کا ہے۔ اور بسیط میں یہ نہیں ہوتا کیونکہ اس کے بالکل اجزا نہیں ہوتے نہ اجمالی نہ تفصیلی، جیسے واجب تعالیٰ کی حد محال ہے کیونکہ وہ ذہنا و خارجا بسیط ہے۔

۶۔ اس لیے کہ رسم شے کا اثر ہوتی ہے اور عرض بھی چونکہ معروض کا اثر ہے، اس لیے اسے رسم کہا جاتا ہے۔

۷۔ فصل قریب جب جنس قریب کو شامل ہوگی تو اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جنس قریب فصل قریب پر مقدم ہوگی اور یہ تقدیم استثنائی ہے وجوہی نہیں، اس لیے کہ جب جنس پہلے واقع ہوگی تو اس میں ابہام پیدا ہوگا۔ اس کے بعد جب فصل اسے تمیز دے گی تو ذہن میں اس کا وقوع شدت سے ہوگا۔ ابہام کے بعد اس انکشاف سے ذہن میں لذت اور سرور پیدا ہوتا ہے۔ لہذا فصل پر جنس کو مقدم کرنا مستحسن ہے واجب نہیں۔ اس لیے کہ جنس کو مؤخر کرنے سے بھی مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ حیوان ناطق کہنے کی بجائے ناطق حیوان کہنے سے بھی انسان کی تعریف حاصل ہو جاتی ہے۔

۸۔ تام اس لیے کہا جاتا ہے کہ لغت میں تام کا معنی ہے: کامل، اور تعریف میں جب جنس قریب شامل ہوتی ہے تو حد اور رسم کامل ہو جاتی ہے۔ حد تام زیادت اور نقصان قبول نہیں کرتی، یعنی نہ وہ زائد ہوتی ہے اور نہ کم بلکہ ایک حالت پر قائم رہتی ہے، کیونکہ یہ شے ان ذاتیات کا تام ہے جن سے وہ شے موجود ہوتی ہے۔ لہذا ان میں سے اگر ایک بھی زائد یا کم ہو جائے تو حد تام نہیں کہلائے گی۔

جانتا ہے۔ اور اگر جنس قریب پر مشتمل نہ ہو خواہ جنس بعید پر مشتمل ہو یا وہاں تنہا فصل قریب یا تنہا خاصہ نہ ہو تو اسے حد ناقص اور رسم ناقص کہنا جاتا ہے۔ یہ مناطقہ کے کلام کا حاصل ہے کہ اور اس کلام میں وہ بحثیں تھیں جن کی یہ مقام نگہاں نہیں رکھتا۔

۱۔ لم یعتبروا بالعرض العام

سوال ہوتا تھا کہ معرف کی بحث میں کلیات خمسہ میں صرف چار کلیوں کا ذکر کیا ہے، نوع کو محدود میں اور جنس، فصل اور خاصہ کو حد میں، جبکہ عرض عام کا کہیں ذکر نہیں کیا؟

جواب دیا کہ منطقی ہے کہتے ہیں کہ تعریف سے غرض یا تو معرف کی کنہ پر مطلع ہونا ہے یا اس کا جمیع ماعداہ سے ممتاز ہونا ہے۔

۱۔ یہ ان کے مسلک میں درست ہوگی جو معرف سے تعریف کرنا جائز قرار دیتے ہیں اور جو جائز قرار نہیں دیتے ان کے نزدیک یہ درست نہیں۔ مصنف جائز قرار دینے والوں میں سے نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ انہوں نے نظر کی تعریف ملاحظہ المعقول سے کی، ترتیب امور معلومہ سے نہیں اور ملاحظہ المعقول مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہے، اس لیے یہ کہنا صحیح ہے کہ تعریف صرف فصل اور صرف خاصہ سے بھی ہو سکتی ہے۔

۲۔ ناقص اس لیے کہا جاتا ہے کہ ناقص کا معنی، نامکمل، اور تعریف میں جب جنس قریب شامل نہیں کی جاتی تو حد اور رسم نامکمل رہ جاتی ہیں۔ گویا معرف کی چار صورتیں ہیں: ۱۔ حد تام، ۲۔ حد ناقص، ۳۔ رسم تام، ۴۔ رسم ناقص

۳۔ یعنی یہ معرف کی صورتوں بارے مناطقہ کی اس وجہ حصر کا خلاصہ ہے جو وہ بیان کرتے ہیں کہ تعریف آیا صرف ذاتیات سے ہے یا نہیں، اگر صرف ذاتیات سے ہے تو دو حال سے خالی نہیں، آیا تمام ذاتیات سے ہے یا بعض ذاتیات سے۔ اگر تمام سے ہے تو حد تام اور اگر بعض سے ہے تو حد ناقص، اور اگر ذاتیات سے نہیں عرضیات سے بھی ہے تو بھی دو حال سے خالی نہیں، آیا ذاتیات اور عرضیات دونوں سے ہے یا صرف عرضیات سے پہلی رسم تام اور دوسری رسم ناقص۔

۴۔ یہ کہ مناطقہ کی باب تعریف میں ایسی بحثیں ہیں کہ جن کے بیان کرنے سے کلام طویل ہو جائے گا اور یہ مختصر شرح اس کی متحمل نہیں، مثلاً یہ بحث کہ تعریف سے معرف کیوں واضح ہوتا ہے، مطلوب تصوری کیسے معلوم ہوتا ہے، ذاتیات اور عرضیات میں کیسے عمل کیا جاتا ہے، بعض کو بعض پر کس طرح مقدم کیا جاتا ہے، تعریف حد تام کب اور ناقص کب ہوتی ہے، معرف رسم تام کب اور ناقص کب بنتا ہے؟ یا یہ کہ معرف اور اس کی اقسام کے بیان میں ایسے اعتراضات اور جوابات ہیں کہ ان کے ذکر سے کتاب طویل ہو سکتی ہے۔

۵۔ ان سے مراد متاخرین مناطقہ و حکماء ہیں۔

۶۔ یہ تقیہ منفصلہ مانعہ الخلو ہے، یعنی یہ دونوں مقصود تعریف میں جمع تو ہو سکتے ہیں، لیکن مرفوع نہیں، یہ تو ہو سکتا ہے کہ تعریف سے دونوں مقصود ذاتیات پر اطلاع اور جمیع ماعداہ سے امتیاز حاصل ہوں، جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کرنے سے دونوں حاصل ہو جاتے ہیں کہ ذاتیات پر اطلاع بھی ہو جاتی ہے اور جمیع ماعداہ سے امتیاز بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ البتہ یہ نہیں ہو سکتا کہ تعریف سے نہ ذاتیات پر اطلاع ہو اور نہ جمیع ماعداہ سے امتیاز حاصل ہو۔

اور عرض عام ان میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا اس لیے انہوں نے مقام تعریف میں اس کا اعتبار نہیں کیا۔

سوال ہوتا تھا کہ منطقی مقام تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں کرتے، یہ غلط ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک ایسے امور کے مجموعے سے تعریف کرنا درست ہے جن میں ہر ایک معرف کے لیے عرض عام ہو اور مجموعہ اس کے ساتھ خاص ہو، جیسے انسان کی ماشی مستقیم القامۃ سے (سیدھی قامت والا) اور چمکاؤ کی طائر الودود (بچے جننے والا) سے تعریف کرنا ان کے ہاں جائز و معتبر ہے۔

جواب دیا کہ ظاہر ہے اس عدم اعتبار سے ان کی غرض یہ ہے کہ انہوں نے عرض عام کا انفرادی طور پر اعتبار نہیں کیا۔ اور ہاں ایسے امور کے مجموعہ سے تعریف کرنا کہ ان میں سے ہر ایک معرف کے لیے عرض عام ہو، مگر یہ مجموعہ اسے خاص کر دے، جیسے انسان کی تعریف ماشی مستقیم القامۃ اور چمکاؤ کی طائر الودود سے کرنا خاصہ مرکبہ سے تعریف کرنا ہے اور یہ منطقیوں کے ہاں معتبر ہے۔ جیسا کہ بعض متاخرین نے اس کی تصریح کی ہے۔

و قد أجبني الناقص

یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے جسے متقدمین نے جائز قرار دیا ہے کہ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ ذاتی اعم سے تعریف کرنا جائز ہے، جیسے انسان کی تعریف حیوان سے کرنا حد ناقص ہوگی، یا عرض عام سے کرنا، جیسے انسان کی تعریف ماشی سے کرنا، یہ رسم ناقص ہوگی۔ بلکہ انہوں نے تو عرض اخص سے بھی تعریف کرنا جائز کہا ہے، جیسے حیوان کی تعریف ضاحک سے کرنا۔

جیسے ماشی سے نہ انسان کی حقیقت پر اطلاع ہوتی ہے کہ وہ انسان کا عرض ہے اور عرض سے شے کی حقیقت معلوم نہیں ہوتی، وہ تو ذاتیات سے معلوم ہوتی ہے اور نہ جمیع ماعدہ سے امتیاز ہوتا ہے کہ فرس، غنم اور بقر وغیرہ بھی ماشی ہیں۔

اس لیے کہ ان کے نزدیک کسی شے کا معرف وہ چیز بن سکتی ہے جو معرف کے تصور بالکنہ کا فائدہ دے یا تصور بالوجہ کا فائدہ دے جس سے وہ مآخذ ماعدہ سے ممتاز ہو جائے اور عرض عام ان میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا۔

اس لیے کہ ایک عرض عام دوسرے عرض عام سے مل کر شے کا خاصہ ہو جاتا ہے اور خاصہ سے بلاشبہ تعریف کرنا جائز ہے۔

حکماء متقدمین اور متاخرین کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ عرض عام سے شے کی تعریف ہو سکتی ہے یا نہیں؟ متاخرین کے نزدیک نہیں ہو سکتی اور متقدمین کے نزدیک ہو سکتی ہے۔ ولم یعتبروا سے متاخرین کا مذہب بیان کیا اور قد اُجیب سے متقدمین کا مذہب بیان کر رہے ہیں اور

متاخرین کے مذہب کو کلمہ قوی، فعل معروف سے اور متقدمین کے مذہب کو کلمہ ضعیف، فعل مجہول سے تعبیر کرنے میں یہ نکتہ ہے کہ مصنف کے نزدیک

متاخرین کا مذہب پسندیدہ ہے، کیونکہ ان کے مذہب سے تعریف کے دونوں مقصود حاصل ہوتے ہیں اس لیے اسے فعل معروف سے ذکر کر کے اس

کے قوی ہونے کی طرف اشارہ کیا اور متقدمین کے مذہب سے چونکہ تعریف کا مقصود کامل طور پر حاصل نہیں ہوتا اس لیے اسے فعل مجہول سے ذکر کر

کے اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا۔

اس لیے کہ متقدمین کے نزدیک ہر وہ امر شے کا معرف بن سکتا ہے جو اس کے لیے ایسے تصور کا فائدہ دے جو اسے اس کے بعض ماعدہ سے ممتاز کر

دے، ضروری نہیں کہ وہ اسے جمیع ماعدہ سے ممتاز کرے اور وہ اعم بھی ہو سکتا ہے اور اخص بھی، ذاتی بھی ہو سکتا ہے اور عرضی بھی۔

تعریف کی دو قسمیں ہیں: کامل اور ناقص، ناقص میں مذکور چار اقسام حد تام، حد ناقص، رسم تام اور رسم ناقص تعریف کامل کی قسمیں ہیں اور یہ تعریف

سوال ہوتا تھا کہ جب متقدمین کے ہاں عرض عام کی طرح عرض خاص سے بھی تعریف کرنا جائز ہے تو مصنف نے ان یکون

نہ کے ساتھ اخص کیوں نہیں کہا؟

جواب دیا، لیکن مصنف نے عرض خاص کو اپنے اس خیال کی وجہ سے شمار نہیں کیا کہ یہ اخفی سے تعریف کرنا ہے اور وہ

بالکل جائز نہیں۔

کاللفظی یعنی جس طرح تعریف لفظی میں معرف کا اعم ہونا جائز قرار دیا گیا ہے، جیسے مناطقہ کا کہنا سعدانہ ایک گھاس ہے۔

تفسیر مدلول اللفظ یعنی جو معانی ذہن میں محفوظ ہیں، ان میں سے لفظ کے معنی کی تعیین کرنا۔ اس میں کسی معلوم سے مجہول کی تحصیل نہیں ہوتی ہے

سو بات سمجھ لیجئے۔

لنقصہ سے شارح مصنف کا رد کر رہے ہیں کہ تعریف بالافصا ہمیشہ تعریف بالاعم نہیں ہوتی۔

کاف تشبیل کا نہیں، تشبیہ کا ہے، تعریف لفظی کی تعریف حقیقی سے تشبیہ ہے اور تشبیہ مغایر سے دی جاتی ہے۔ جب مشبہ اور مشبہ بہ میں علت مشترکہ

موجود ہو اور وہ یہاں موجود ہے اور وہ ہے کہ دونوں حقیقی اور لفظی میں عام سے تعریف کا جائز ہونا۔

ایک خاوار گھاس، جسے اونٹ بڑی خوشی و رغبت سے کھاتے ہیں، یہ مجہد میں کثرت سے پائی جاتی ہے۔ بہت مطلق گھاس کو کہا جاتا ہے۔

یعنی غیر مشہور لفظ کی مشہور لفظ سے وضاحت کی جاتی ہے۔

یعنی تعریف لفظی میں معلوم سے مجہول کو حاصل نہیں کیا جاتا، کیونکہ اس میں یہ صرف کیا جاتا ہے کہ ذہن میں جو معانی مخزون اور موجود ہوتے ہیں،

ان میں سے کسی ایک کا تعیین کر دیا جاتا ہے۔

یہ کہ تعریف لفظی میں استحضار ہوتا ہے اور حقیقی میں تحصیل۔ اور یہ کہ بعض کے نزدیک تعریف لفظی مطالب تصور یہ میں سے ہے کیونکہ یہ تفسیر و ایضاح

ہے اور تفسیر و ایضاح مطالب تصور یہ میں سے ہے۔ مصنف بھی انہی میں سے ہیں۔ اس لیے تفسیر کا لفظ لائے۔ اور بعض کے نزدیک مطالب

تصور یہ میں سے ہے مگر حق مذہب پہلا ہے۔

حاصل یہ کہ معرف کی ان چار قسموں کی تعریفات درج ذیل ہیں:

مذہب تام: کسی شے کی وہ تعریف ہے جو اس شے کی جنس قریب اور فصل قریب سے کی جائے، جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کرنا۔

مذہب ناقص: کسی شے کی وہ تعریف ہے جو اس کی جنس بعید اور فصل قریب یا صرف فصل قریب سے کی جائے، جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق یا صرف

ناطق سے کرنا۔

مذہب تام: کسی شے کی وہ تعریف ہے جو اس کی جنس قریب اور خاصہ سے کی جائے، جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک سے کرنا۔

مذہب ناقص: کسی شے کی وہ تعریف ہے جو اس کی جنس بعید اور خاصہ یا صرف خاصہ سے کی جائے، جیسے انسان کی تعریف جسم ضاحک یا صرف

ضاحک سے کرنا۔

تصدیقات

- ❖ قضیہ کا بیان
- ❖ قضیہ جملہ
- ❖ تناقض قضیہ شرطیہ
- ❖ عکس مستوی
- ❖ عکس نقیض
- ❖ قیاس
- ❖ استقراء
- ❖ تمثیل
- ❖ صناعات خمسہ
- ❖ خاتمہ

تصدیقات

فصل فی التصدیقات، القضية قول یحتمل الصدق والكذب، فان كان الحكم فيها بشیء لشیء
فیه عنه فحلیة موجبة أو سالبة، ویسی المحکوم علیه موضوعا والمحکوم به محبولا والبدال علی
رابطه، وقد استعیدر لها هو، وإلا فشرطیه ویسی الجزء الأول مقدما والثانی تالیاً۔
تصدیقات کا بیان، قضیہ وہ مرکب ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھے، اگر قضیہ میں ایک شے کے لیے دوسری شے کے
یا ایک شے سے دوسری شے کی نفی کا حکم ہو تو حملیہ ہے خواہ موجبہ ہو یا سالبہ، حملیہ کے جس جزء پر حکم لگایا جائے اسے موضوع،
کے ساتھ حکم لگایا جائے اسے محمول اور جو نسبت پہ دلالت کرے، اسے رابطہ کہا جاتا ہے۔ اور اس رابطہ پر دلالت کرنے کے لیے
استعاریا گیا ہے۔ ورنہ شرطیہ ہے، اس کے جزء اول کو مقدم اور جزء ثانی کو تالی کہا جاتا ہے۔

قضیہ اور اقسام

القضية

سوال ہوتا تھا کہ قضیہ کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں اس لیے کہ اس میں لفظ ”قول“ آیا ہے جس کا معنی ہے: لفظ،
یہ تعریف قضیہ ملفوظ کو تو شامل ہے، معقولہ کو نہیں۔
جواب دیا کہ اس فن منطق کے عرف میں قول مرکب کو کہا جاتا ہے، خواہ وہ مرکب معقول ہو یا ملفوظ، چنانچہ یہ تعریف
مقولہ اور ملفوظ دونوں کو شامل ہے۔

منطق کے مقصود اول معرف کی بحث سے فارغ ہوئے تو اس کے مقصود ثانی حجت کے بیان میں شروع ہوئے۔ چونکہ جس طرح معرف کی
عرف کلمات کی معرفت پر موقوف تھی اسی طرح حجت کی معرفت بھی قضیہ، اس کی اقسام اور اس کے احکام پر موقوف ہے اس لیے قضیہ کی بحث
سے آغاز کیا۔

قضیہ قسماً بعضی سے ہے، جس کا معنی ہے: حکم لگانا، فیصلہ کرنا، چونکہ اس میں بھی کوئی نہ کوئی حکم ہوتا ہے اور کسی بات کا فیصلہ ہوتا ہے اس لیے اسے
کہا جاتا ہے۔ اس کے آخر میں تاہ تائید کی نہیں بلکہ اسے وصفت سے اسمیت کی طرف نقل کرنے کی ہے۔
عرف میں لفظ قول بمنزلہ جنس کے ہے جو اقوال تامہ و ناقصہ سب کو شامل ہے، یحتمل الصدق والكذب بمنزلہ فصل کے ہے جس سے اقوال
تقصہ خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ ان میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا۔ یہ ان میں ہوتا ہے جن میں نسبت تامہ ہوتی ہے اور ناقصہ میں نسبت تامہ
نہیں ہوتی۔ اس سے انشاء امر، نہی استغہام وغیرہ بھی خارج ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ صدق و کذب کا احتمال اس میں ہوتا ہے جس میں شے کی
حکایت ہو، اور انشاء میں شے کی حکایت نہیں، ایجاد ہوتی ہے۔

اس میں تصدیقات جمع لا تا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تصدیق کی متعدد انواع ہیں، ظن، تقلید، مرکب، یقین۔
عرف برظم اور برفن کا اپنا ہوتا ہے، اس لیے فن منطق کا بھی اپنا عرف ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ قضیہ کی تعریف دوری ہے کہ قضیہ کا سمجھنا صدق و کذب پر موقوف ہے اور صدق و کذب کا سمجھنا تفسیر دور ہے جو باطل ہے۔
جواب دیا کہ صدق کا واقع کے مطابق ہونا اور کذب واقع کے مطابق نہ ہونا ہے اور صدق و کذب کے اس معنی کا خبر قضیہ کے سمجھنے پر موقوف نہیں، لہذا دور لازم نہیں آتا۔

موضوعاً
محکوم علیہ کو موضوع ہے اس لیے کہا جاتا ہے کہ اسے اسی لیے وضع اور معین کیا گیا ہے تاکہ اس پر حکم لگایا جائے۔
محمول
محکوم بہ کو محمول ہے اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ ایسا امر ہے جسے اس کے موضوع کے لیے محمول بنایا جاتا ہے۔

والدال علی النسبة
یعنی قضیہ ملفوظ میں وہ لفظ مذکور جو نسبت حکمیہ پر دلالت کرے، اسے رابطہ ہے کہتا جاتا ہے تسمیۃ الدال بالمدلول کے طور پر، کیونکہ رابطہ حقیقت میں نسبت حکمیہ ہے اور مصنف کے قول: والدال علی النسبة میں اس بات کی اشارہ ہے کہ رابطہ اداة ہے کہ یہ ایسی نسبت پر دلالت کرتا ہے جو معنی حرفی غیر مستقل ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہو کہ رابطہ حکمیہ کذب و کذب کیا جاتا ہے اور کبھی حذف کر دیا جاتا ہے۔

۱۔ یہ کہ صدق و کذب کے دو معنی ہیں، ایک الخبر المطابق للواقع و غیر المطابق للواقع (صدق خبر کا واقع کے مطابق ہونا اور کذب واقع کے مطابق نہ ہونا) اور دوسرا المطابق للواقع و غیر المطابق للواقع (صدق واقع کے مطابق ہونا اور کذب واقع کے مطابق نہ ہونا) یہ وضع سے مشتق ہے اور اس کا معنی ہے: مقرر کرنا، خاص کرنا، چونکہ محکوم علیہ کو حکم لگانے کے لیے خاص اور مقرر کیا جاتا ہے، اس لیے اسے کہا جاتا ہے۔
۲۔ یہ حمل سے مشتق ہے جس کا معنی ہے: لا دنا اور سوار کرنا، محکوم بہ کو چونکہ موضوع پر لا دنا اور سوار کیا جاتا ہے، اس لیے اسے محمول کہا جاتا ہے۔
۳۔ رابطہ ربط و تعلق پیدا کرنے والے کو کہا جاتا ہے، چونکہ یہ لفظ ایسی شے پر دلالت کرتا ہے جو موضوع اور محمول کے درمیان ربط و تعلق پیدا کرنے کے لیے اسے بھی رابطہ کہہ دیا جاتا ہے۔

۴۔ یعنی جو مدلول کا نام تھا وہ دال کا نام رکھ دیا۔ یہ مجاز مرسل ہے اور یہ اس کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ ہے۔
۵۔ جیسے زید ہو عالم میں رابطہ لفظ ہو مذکور ہے جو نسبت حکمیہ پر دلالت کر رہا ہے۔
۶۔ اس لیے کہ رابطہ کا مدلول نسبت حکمیہ ہے اور وہ معنی غیر مستقل ہے۔ جب مدلول معنی غیر مستقل ہے تو دال رابطہ بھی معنی غیر مستقل ہوگا، لہذا حرفی غیر مستقل پر دلالت کرنے کی وجہ سے اداة ہوگا۔
۷۔ جیسے زید قائم میں رابطہ لفظ ہو لفظوں میں مذکور نہیں، اگرچہ معتمد مذکور ہے۔

پہلی صورت میں قضیہ کو ثلثیہ ہے اور دوسری صورت میں اسے ثنائیہ کہا جاتا ہے۔

وقد استعیدر لہا هو
سوال ہوتا تھا ہومیر کو رابطہ کہنا کیونکر درست ہے؟ وہ تو غیر مستقل ہوتا ہے اور ضمیر اسم ہے اور اسم مستقل ہوتا ہے۔
تو جواب دیا جائے کہ رابطہ منقسم ہوتا ہے زمانہ کی طرف جو نسبت حکمیہ کے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے کے ساتھ تزامن پر دلالت کرتا ہے اور غیر زمانہ کی طرف جو زمانہ کے برخلاف ہے۔
حکیم ابو نصر فارابی نے ذکر کیا ہے کہ حکمت فلسفہ جب لغت یونانیہ سے عربیہ میں نقل کی گئی تو مناطقہ نے عربی زبان میں تو رابطہ زمانہ پایا جو افعال ناقصہ تھے، لیکن اس زبان میں رابطہ غیر زمانہ نہ پایا جو فارسی میں ہست اور یونانی میں استن کی جگہ ہوتا۔
پانچویں پہلوں نے رابطہ غیر زمانہ کے لیے لفظ ہو بھی وغیرہ کو مستعار لے لیا باوجود اس کے کہ وہ اصل میں اسماء ہیں، اداة نہیں۔
پانچویں وہ بات ہے جس کی طرف مصنف نے اپنے قول: "وقد استعیدر لہا هو" سے اشارہ کیا ہے۔
اور کبھی رابطہ غیر زمانہ کے لیے ان اسماء کو بھی ذکر کر دیا جاتا ہے جو ان افعال ناقصہ سے مشتق ہوتے ہیں۔ جیسے زید کانن

ولا تدر صحرور سے لولے لحدل حار و مجھ
ہم بھی اپنے ایک کے لولے لحدل حار و مجھ

والا فشمطیۃ
یعنی اگر قضیہ میں ایک شے کے لیے دوسری شے کے ثبوت یا ایک شے سے دوسری شے کی نفی کا حکم نہ ہو تو وہ قضیہ شرطیہ Haadi

اس لیے کہ اس صورت میں یہ تین اجزاء موضوع، محمول اور نسبت حکمیہ پر مشتمل ہوتا ہے، جیسے زید هو قائم۔
اس لیے کہ اس صورت میں یہ دو اجزاء موضوع اور محمول پر مشتمل ہوتا ہے، جیسے زید قائم۔
یہ کہ جو نسبت حکمیہ کے تین زمانوں میں سے کسی زمانے کے ساتھ تزامن پر دلالت نہ کرے۔
موجودہ رابطہ کے لیے مستعار لیا گیا ہے اور استعارہ کے تحقق کے لیے چار امور درکار ہوتے ہیں: مستعیر، مستعار، مستعار منہ اور حاجت، تو یہ ابو نصر فارابی کا قول ذکر کر کے بتایا کہ مناطقہ مستعیر ہیں۔ ہو، ہی وغیرہ مستعار منہ ہیں، رابطہ مستعار منہ اور عربی زبان میں رابطہ غیر زمانہ کا نہ پانا حاجت ہے۔ پھر یہاں یہ استعارہ لغوی معنی میں ہے اصطلاحی معنی میں نہیں۔ اور لغت میں مستعار منہ اور مستعار لہ میں مناسبت کا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔
مطلق افعال ناقصہ نہیں، افعال ناقصہ کی دو قسمیں ہیں: وجودی جیسے کان، صار، ظل، بات، أصبح، أمسی اور عدی جیسے مازال ماہرہ، ما انفک، ماداہر، یہاں افعال ناقصہ وجودی مراد ہیں، عدی نہیں، گو یا الأفعال پر الف لام عہد خارجی کا ہے۔
یہ کہ صرف حوبی کو مستعار نہیں لیا گیا باقی کی سب ضائر بھی ہو کے ساتھ شامل ہیں۔

ایک مر کا نام، پہلی مثال کا معنی زید کھڑا ہے اور دوسری کا معنی امیرس شاعر ہے۔
اسے شرطیہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں اداة شرط پایا جاتا ہے۔ البتہ منفصلہ میں مشکل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ منفصلہ کو شرطیہ کہنا اس اعتبار سے ہے کہ اس میں ضمن شرط کا معنی پایا جاتا ہے۔ مثلاً یہ جفت ہے یا طاق، یہ اس معنی میں ہے: یہ عدد اگر جفت ہے تو طاق نہیں، طاق ہے تو جفت نہیں۔

ہے، خواہ اس میں حکم ہو یا ایک نسبت کی تقدیر پر دوسری نسبت کے ثبوت یا اس ثبوت کی نفی کا خواہ دو نسبتوں کے درمیان منافات (کے ثبوت) یا اس منافات کے سلب کا حکم ہو۔ سو پہلا شرطیہ متصل ہے اور دوسرا شرطیہ منفصلہ ہے۔
معلوم ہو کہ قضیہ کا حملیہ اور شرطیہ میں حصر ہے جیسا کہ مصنف نے بیان کیا ہے، عقلی ہے یہ نفی و اثبات کے درمیان منافات ہے۔ اور رہا متصل اور منفصلہ میں حصر تو وہ استقرائی ہے۔

مقدم

ذکر میں تقدم کی وجہ سے ہے۔

تالی

جزء اول کے پیچھے آنے کی وجہ سے ہے۔

والموضوع، إن كان شخصا معيناً سميت القضية شخصية و مخصوصة، وإن كان نفس الحقيقة الطبيعية، وإلا فلان بين كمية أفرادها كلا و بعضاً فمحصورة كلية أو جزئية، و ما به البيان سور إلا فهملة و تلازم الجزئية۔

اور قضیہ حملیہ میں موضوع، اگر شخص معین ہو تو قضیہ کو شخصی مخصوصہ کہا جاتا ہے، اور اگر نفس حقیقت ہو تو طبیعہ، ورنہ اگر اس کے کلی یا بعض افراد کی کیت (مقدار) بیان کی گئی ہو تو محصورہ کلیہ یا جزئیہ، اور جس سے یہ کیت بیان ہو، وہ سور ہے، ورنہ ہملہ ہے اور ہملہ جزئیہ کو لازم ہوتا ہے۔

حملیہ حال موضوع کے اعتبار سے

والموضوع

قضیہ حملیہ کی یہ تقسیم موضوع کے اعتبار سے ہے، اسی لیے حملیہ کی ان اقسام کا نام رکھنے میں حال موضوع کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ چنانچہ حملیہ جس کا موضوع شخص ہو، اسے شخصی کہا جاتا ہے۔ اسی پر باقی کو قیاس کر لیجئے! تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ موضوع آیا جزئی حقیقی ہے، جیسے ہمارا ہذا الإنسان کہنا ہے یا کلی ہے اور اس دوسری صورت میں آیا حکم اس کلی کی نفس ماہیت اور طبیعت من حیث وہ ہو رہے یا افراد پر ہے، اس دوسری صورت میں آیا محکوم علیہ کے افراد کی کیت کو بیان کیا گیا ہے یا بیان نہیں کیا گیا، بلکہ ہل چھوڑ دیا گیا ہے۔

یعنی وہ موضوع جو قضیہ میں مذکور ہے، اگر یہ تعین شخص کے ساتھ معین ہو خواہ ذہن میں موجود ہو یا خارج میں، جزئی اس لیے نہیں کہا کہ موجودی الذہن کے ساتھ اس کے خاص ہونے کا وہم نہ ہو کہ جزئی عوارض ذہنیہ میں سے ہے۔ اور علم اسے اس لیے نہیں کہ ہذا حیوان ایسی مثال کو بھی شامل ہو جائے۔

یہ قضیہ حملیہ کی دوسری تقسیم ہے جو حال موضوع کے اعتبار سے ہے، پہلی تقسیم ایجاب و سلب کے اعتبار سے ہے۔ اس اعتبار سے حملیہ کی دو قسمیں ہیں: موجبہ اور سالبہ۔

موجبہ وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں ایک شے کے لیے دوسری شے کے ثبوت کا حکم پایا جائے، جیسے محمد رسول اللہ ﷺ۔

سالبہ وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں ایک شے سے دوسری شے کی نفی کا حکم پایا جائے، جیسے لاشی من البومن ہسنا فق۔

اس سے مثال دینا درست معلوم نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس کا موضوع اسم اشارہ ہے اور اسم اشارہ کی وضع امر کلی کے لیے ہے جبکہ شخصی کا موضوع امر کلی نہیں جزئی حقیقی ہوتا ہے، تاہم جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ شخصی میں جزئی حقیقی سے مراد عام ہے خواہ اصل وضع کے اعتبار سے ہو یا استعمال کے لحاظ سے صواب اسم اشارہ اگر چہ اپنی اصل میں امر کلی کے لیے ہے، لیکن استعمال میں امر جزئی کے لیے ہوتا ہے۔

قضیہ شرطیہ میں حکم کہاں ہوتا ہے، اس بارے میں اختلاف ہے۔ مناطکہ کہتے ہیں کہ شرطیہ میں حکم مقدم اور تالی کے درمیان ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ادوات شرط ان اور فا کے داخل ہونے سے پہلے یہ حکم انہی کے درمیان ہوتا ہے، اور جب ان پر ادوات شرط داخل کیے جاتے ہیں تو حکم مرتفع ہو جاتا ہے اور یہ دونوں مفرد ہو جاتے ہیں اور حکم دو مفردوں کے درمیان ہوتا ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اہل عرب کہتے ہیں کہ شرطیہ میں حکم تالی میں ہوتا ہے، رہا مقدم تو وہ تالی کی قید میں ہوتا ہے۔ گویا ان کی نظر میں ادوات شرط نے صرف مقدم میں اثر تالی میں کوئی اثر نہیں کیا، چنانچہ حق مذہب مناطکہ کا ہے۔

آخری صفت ہے نسبت محذوف کی، اصل عبارت یوں ہے: علی تقدیر نسبة آخری، چونکہ نسبت کا پہلے ذکر ہو چکا تھا اس لیے تکرار سے بچنے کے لیے اسے حذف کر دیا۔ اور اس سے مراد تالی کی نہیں جیسا کہ ظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے، مقدم کی نسبت ہے، کیونکہ مقدم کی نسبت کی تقدیر پر ہی تالی کی نسبت کے ثبوت یا اس کی نفی کا حکم لایا جاتا ہے۔ سو مقدم کی نسبت کو نسبتہ آخری سے اس لیے تعبیر کیا کہ تالی کی نسبت تو پہلے بیان کر دی اب جو بھی نسبت ہوگی وہ نسبت آخری، دوسری کہلائے گی۔

چنانچہ اس سے ثانی اور آخری میں فرق بھی ظاہر ہو گیا، ثانی جس سے پہلے کوئی ہو، جیسے حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت شیث علیہ السلام، آپ ثانی ہیں اور آخری جس سے کسی کا پہلے ہونا ضروری نہیں، غرضیکہ وہ کسی کا غیر ہو خواہ وہ پہلے ہو یا بعد میں۔

جیسے حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت شیث علیہ السلام آپ دونوں ہی آخری ہیں، کیونکہ دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں۔ سو تالی ثانی بھی ہے اور آخری بھی، بہرہ تدریج آخری ہے۔

لغت میں حصر کا معنی ہے: گھیرنا، احاطہ کرنا، اصطلاح میں حصر وہ امر ہے جو عقل و تتبع سے کسی شے کا احاطہ کرے۔

یہ تعین کا فائدہ دیتا ہے۔ اس لیے ثبات و اثبات کے درمیان دائر ہوتا ہے جس سے اس کے علاوہ کسی اور شے کا پیدا ہونا محال ہوتا ہے۔

یعنی تتبع سے شرطیہ کی ان اقسام کا احاطہ کیا ہے، کیونکہ یہ تتبع اور قطع کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ اور یہ ظن کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ جو چیز متبع سے ثابت ہوتی ہے، وہ لا محالہ ظن کا فائدہ دیتی ہے۔

اس لیے کہ یہ ذکر میں اکثر جزء ثانی سے متقدم ہوتا ہے۔

تالی کہتے ہیں پیچھے اور بعد میں آنے والا، اور یہ بھی مقدم کے پیچھے اور اس کے بعد آتا ہے۔

پہلا شخصیت ہے، دوسرا طبعی ہے، تیسرا محصور ہے اور چوتھا مہملہ ہے۔

پھر محصورہ میں اگر یہ بیان کیا جائے کہ حکم موضوع کے کل افراد پر ہے تو کلیہ ہے اور اگر یہ بیان کیا جائے کہ موضوع کے کل افراد پر ہے تو جزئیہ ہے۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک یا موجب ہے یا سالبہ ہے۔

نیز ان محصورات اربعہ میں ایک ایسے امر کا ہونا ضروری ہے جو موضوع کے افراد کی کیت بیان کرے۔ اس امر کو سور کہا جاتا ہے۔ یہ سور بلد (شہر کی تفصیل) سے اخذ کیا گیا ہے، کیونکہ جس طرح شہر کا احاطہ کرتی ہے اسی طرح اس امر موضوع کے ان افراد کا احاطہ کرتا ہے جن پر حکم لگایا جاتا ہے۔

۱۔ شخصیت اس لیے کہ اس کا موضوع شخص معین ہوتا ہے، مخصوصہ اس لیے کہ موضوع مخصوص ہوتا ہے، جیسے محمد رسول اللہ ﷺ میں اسم محمد بن محمد رسالت کے ساتھ مخصوص ہے۔

۲۔ طبعی اس لیے کہ حکم نفس حقیقت پر ہوتا ہے، جیسے الإنسان نوع میں نوع انسان کی حقیقت و طبعیت ہے۔

۳۔ محصورہ اس لیے کہ موضوع کے افراد پر لفظ سور داخل کر کے محصور کر دیے جاتے ہیں، اسی لیے اسے سورہ بھی کہتے ہیں کہ اس میں موضوع کا سور ذکر ہے، جیسے کل نفس ذاتۃ الموت میں نفس کے تمام افراد کو ذاتۃ الموت سے محصور کر دیا گیا ہے۔

۴۔ مہملہ اس لیے کہ موضوع کے افراد کی کیت مقدار کو مہمل چھوڑ دیا جاتا ہے، جیسے إن الإنسان لفی خسہ میں یہ بیان نہیں کہ تمام انسان خسارے میں یا بعض۔

مہملہ اور طبعی میں فرق یہ ہے کہ طبعی میں حکم موضوع کی نفس حقیقت پر ہوتا ہے اور مہملہ میں اس کے افراد پر۔

۵۔ حال موضوع کے اعتبار سے قضیہ حلیہ کی ان مذکورہ اقسام کی تفصیل یہ ہے:

قضیہ شخصی مخصوصہ: وہ قضیہ حلیہ ہے جس کا موضوع شخص معین ہو، جیسے زید قائم۔

قضیہ طبعی: وہ قضیہ حلیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو اور حکم اس کی نفس حقیقت پر ہو، جیسے انسان نوع ہے۔

قضیہ محصورہ: وہ قضیہ حلیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو اور حکم اس کے افراد پر ہو اور افراد کی کیت کو بیان کیا گیا ہو، جیسے کل انسان حیوان۔

پھر محصورہ کی چار قسمیں ہیں: i- موجب کلیہ، ii- موجب جزئیہ، iii- سالب کلیہ، iv- سالب جزئیہ

موجب کلیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں حکم موضوع کے تمام افراد کے لیے ثابت ہو، جیسے کل انسان حیوان۔

موجب جزئیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں حکم موضوع کے بعض افراد کے لیے ثابت ہو، جیسے بعض حیوان انسان۔

سالب کلیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں حکم کی موضوع کے تمام افراد سے نفی کی گئی ہو، جیسے لاشی من الإنسان بحجر۔

سالب جزئیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں حکم کی موضوع کے بعض افراد سے نفی کی گئی ہو، جیسے بعض حیوان لیس بی انسان۔

ان چاروں کے مجموعہ کو محصورات اربعہ کہا جاتا ہے اور علوم میں انہی کا اعتبار ہوتا ہے اور انہی سے بحث ہوتی ہے۔

مہملہ: وہ قضیہ حلیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو، اور حکم افراد پر ہو، مگر افراد کی کیت بیان نہ کی گئی ہو، جیسے الإنسان حیوان۔

یعنی نہ نکلا اور نہ بیضا، نہ کلی طور پر اور نہ جزئی طور پر بلکہ مطلقاً صادق آئے گا اور مطلق میں کل اور بعض دونوں شامل ہوتے ہیں، لہذا مطلق بعض کو

شامل ہے۔

چنانچہ موجب کلیہ کا سور کل ہے اور لام استغراق ہے اور ہر وہ امر جو ان دو کے معنی کا فائدہ دے گا خواہ کسی زبان میں ہو، چنانچہ موجب جزئیہ کا سور بعض اور واحد ہیں اور ہر وہ امر ہے جو ان کے معنی میں ہو، سالب کلیہ کا سور لاشی اور لا واحد ہے اور ان کی جگہ اور سالبہ جزئیہ کا سور لیس بعض اور بعض لیس ہے اور ہر وہ امر ہے جو ان کے مترادف ہو گا۔

تلازم الجزئیۃ

سوال ہوتا تھا کہ قضیہ حلیہ کی جب چار قسمیں ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ علوم میں صرف ایک قسم، محصورہ کا اعتبار کیا گیا ہے، باقی تینوں کا کیوں نہیں؟ حالانکہ شخصی بھی کبھی قیاس کا صغریٰ کبریٰ واقع ہوتا ہے اور مہملہ بھی کبریٰ بنتا ہے۔

جواب دیا معلوم ہو کہ علوم میں معتبر قضایا یہ محصورات اربعہ ہی ہیں اور کوئی نہیں۔ اور یہ انحصار اس لیے ہے کہ مہملہ اور جزئیہ

یہ کہ جب موضوع کے بعض افراد پر صادق آئے گا تو اس کے افراد پر فی الجملہ بھی صادق آئے گا کہ بعض مطلق کو شامل ہے اس لیے جزئیہ مہملہ کو شامل ہے۔ چنانچہ جب ایک سے بحث ہوگی تو لا محالہ دوسرے سے بھی بحث ہوگی۔

کیونکہ محصورہ میں موضوع کے افراد کی مقدار بیان کی جاتی ہے، اس لیے ایک ایسا امر ضروری ہے جو اس مقدار کو ظاہر کرے جس سے کل اور بعض کا پتہ چلے اور یہ امر لفظ بھی ہو سکتا ہے اور غیر لفظ بھی، جیسے کمرہ کانی کے تحت ہونا۔

کل کی تین قسمیں ہیں: کل افرادی جو اپنے مدخول کے افراد پر دلالت کرتا ہے، کلی مجموعی جو مدخول کے مجموعہ پر دلالت کرتا ہے، جیسے کل التفام ماکول اور کل کلی، یہ مدخول کی ماہیت و حقیقت پر دلالت کرتا ہے، جیسے کل انسان نوع۔ یہاں کل سے مراد افرادی ہے، مجموعی یا کل کلی نہیں، اس لیے کہ کل کلی سے قضیہ طبعی ہو جاتا ہے، محصورہ نہیں رہتا اور یہی حال مجموعی کا ہے اس سے یا شخصی ہو جائے گا اگر موضوع جزئی ہے، جیسے کل زین حسن یا مہملہ ہو جائے گا اگر موضوع کلی ہے، جیسے کل الإنسان لایسعہ هذا المقام میں حکم انسان کے مجموعہ پر ہے اور محصورہ میں مجموعہ پر نہیں، ہر ہر فرد پر حکم ہوتا ہے۔

جیسے الحدیث رب العالمین میں الحدیث پر الف لام استغراق کا ہے اور استغراق کا معنی ہے: بشمول، کہ یہ اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے۔

مثلاً جامع، اجمع، جفت کا تاکید کے ساتھ آنا۔

مثلاً روز بان میں لفظ سب، سارے، تمام، جیسے سارے نبی و رسول معصوم ہیں، تمام انسان مخلوق ہیں۔ اور فارسی زبان میں لفظ ہر اور ہمہ ہے،

جیسے ہر انسان حیوان است۔

جیسے بعض، واحد من الإنسان کافر۔ اور بعض سے مراد بھی افرادی ہے، مجموعی نہیں کہ محصورہ میں حکم مدخول کے افراد پر ہوتا ہے، مجموعہ پر نہیں۔

اور بعض کلی نہیں ہوتا کہ وہ کلی کے منافی ہے۔

مثلاً کمرہ کانی واقع ہوتا ہے موجب جزئیہ کا سور ہے، جیسے انسان قید میں انسان کمرہ کانی کے تحت داخل ہے بعض کا معنی دے رہا ہے۔

جیسے لاشی من الإنسان بحجر، لا واحد من الصحابی بفاسق۔

مثلاً کمرہ کانی کے تحت آتا، جیسے ما من ماء الا رطب میں لفظ ماء کمرہ ہے جو نفی کے تحت واقع ہے۔

دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں کیونکہ جب کبھی حکم موضوع کے افراد پر فی الجملہ صادق آئے گا تو وہ اس کے بعض افراد پر

صادق آئے گا اور یونہی اس کے برعکس ہے۔ پس ہرملہ جزئیہ کے تحت داخل ہے۔

اور شخصیت سے اس کے مخصوص کی وجہ سے بحث نہیں کی جاتی کیونکہ جزئیات کی معرفت میں ان کے تغیر پذیر ہونے کی

ند رہنے کی وجہ سے کوئی کمال نہیں ہے بلکہ ان سے ان محصورات کے ضمن میں بحث ہو جاتی ہے جن میں اشخاص پر ایسا حکم نہیں

ہے۔ اور طبعیہ سے تو علوم میں بالکل بحث نہیں کی جاتی، کیونکہ طبائع کلیہ نفس مفہوم کی حیثیت سے جیسا کہ وہ طبعیہ کا موضوع

اس حیثیت سے نہیں کہ اس کا تحقق اشخاص (افراد) کے ضمن میں ہے، خارج میں موجود نہیں، لہذا اس کے احوال کی معرفت

کوئی کمال نہیں ہے۔ چنانچہ معتبر قضایا محصورات اربعہ میں منحصر ہو گئے۔

ولا بد فی الموجبة

سوال ہوتا تھا کہ قضیہ حملیہ میں موضوع کا وجود ضروری نہیں، یزید قائم میں یزید نہ بھی ہو تو قضیہ درست ہے۔

تو جواب دیا کہ مراد یہ ہے کہ موجبہ کے صادق ہونے میں موضوع کا وجود ضروری ہے نہ، اور موضوع کا وجود اس لیے

ضروری ہے کہ موجبہ میں ایک شے کے لیے دوسری شے کے ثبوت کا حکم ہوتا ہے اور یہ شے کے لیے شے کے ثبوت کا حکم مثبت لا

جہی موضوع کی فرع ہے۔ پس ثبوت کا یہ حکم اس وقت صادق آئے گا جب موضوع تحقیقا موجود ہو خواہ خارج میں ہو اگر موضوع

کے لیے محمول کے ثبوت کا حکم خارج میں ہو، خواہ اسی طرح ذہن میں ہو۔

یہ قضیہ حملیہ کی تیسری تقسیم ہے جو وجود موضوع کے اعتبار سے ہے۔ یہ تقسیم صرف حملیہ موجبہ میں جاری ہوتی ہے، سالہ میں نہیں اس لیے کہ

سالہ کے صادق ہونے کے لیے موضوع کا وجود ضروری نہیں، صرف حالت حکم میں وجود موضوع ہونا کافی ہے، بلکہ یہی یہ موضوع کے بغیر

بھی صادق آ جاتا ہے، جیسے شریک الباری لیس ہو وجود میں موضوع حالت حکم میں بھی موجود نہیں کہ شریک باری تعالیٰ حال ہے اور حال

بھی وجود نہیں ہوتا۔

یعنی موضوع جب تک موجود نہ ہو کوئی دوسری شے اس کے لیے ثابت نہیں ہوگی ورنہ موصوف پر صفت کی زیادت لازم آئے گی اور یہ باطل ہے۔

اس لیے حکم کے لیے ضروری ہے کہ پہلے موضوع موجود ہو خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں یا دونوں سے عام۔ چنانچہ محمد رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم بھی قضیہ موجبہ ہے۔ تو رسول اللہ کے حکم کے ثبوت کے لیے ضروری ہے کہ موضوع موجود ہو اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب سرکاری

ذاتی گرامی کو حاضر تصور کیا جائے۔

یہاں دو امر ہیں: ایک ثبوت اور دوسرا فرع ہونا۔ ثبوت کا معنی ہے: وجود، اور وجود درجہ ہے جس کے بعد شے پر صفات کا ترشح ہوتا ہے اور

فرع ہونا تاخر کو چاہتا ہے۔ چنانچہ فرع اصل سے مؤخر اور اصل فرع پر مقدم ہوتی ہے، سو مطلب یہ ہوا کہ ثبوت شے مثبت نہ کے وجود کی فرع

ہے۔ یہ ثبوت مقتضی ہے کہ پہلے ثبوت نہ کی ذات موجود ہو پھر اس کے لیے کوئی شے ثابت کی جائے۔

یعنی اگر موضوع کے لیے محمول کے ثبوت کا حکم ذہن میں ہو۔

جیسے لیس بعض الحيوان بلا نسان اور بعض الصلوات لیس بغرض۔

لیس بعض اور بعض لیس میں فرق یہ ہے کہ لیس بعض بسا اوقات سلب کلی کے لیے بھی ذکر کر دیا جاتا ہے، اس لیے کہ اس کے تحت بعض افراد

ہے، کیونکہ بعض کی تعین جزئیت کے مفہوم سے خارج ہے۔ چنانچہ یہ نگرہ تحت اللفی کے مشابہ ہو گیا۔ لہذا نگرہ کی طرح عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

لیس میں ایسا نہیں اگرچہ وہ بھی غیر معین ہے، لیکن چونکہ نفی کے تحت نہیں، اس لیے عموم کا فائدہ نہیں دیتا۔

مثلاً لیس کل، یہ ایجاب کلی کے رفع اور جزئی دونوں کے سلب کے لیے آتا ہے، رفع ایجاب کلی پر مطابقت اور سلب جزئی پر التزم ادالات کرتا ہے

اس لیے کہ کسی قضیہ سے بحث کرنے سے مقصود موضوع کا حال جاننا ہوتا ہے اور شخصیت جزئی اس لیے اس کا حال بھی جزئی ہوگا اور جزئی ایک

برقرار نہیں رہتی بلکہ بدلتی رہتی ہے۔

فرق صرف اتنا ہے کہ محصورہ سے بالاستقلال بحث ہوتی ہے اور شخصیت سے بالتبع۔

اس لیے کہ اس علم کی تدوین کا مقصد اس کی معرفت ہے جو خارج میں موجود ہیں۔

پھر وہ قضا یا حلیہ جو معتبر ہیں، ان کی اپنے موضوع کے وجود کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں، اس لیے کہ یا تو تفسیر میں اس موضوع پر ہوتا ہے جو خارج میں تحقیقاً موجود ہے، جیسے کل انسان حیوان، بایں معنی کہ ہر انسان جو خارج میں موجود ہے خارج میں حیوان ہے، یا اس موضوع پر ہوتا ہے جو خارج میں تقدیراً موجود ہے، جیسے کل انسان حیوان، بایں معنی کہ ہر انسان خارج میں پایا گیا اگر وہ انسان ہوگا تو وہ اپنے اس وجود کی تقدیر سے پر حیوان ہوگا۔

سوال ہوتا تھا کہ یہ تو افراد فرضیہ پر حکم لگاتا ہے اور افراد فرضیہ پر حکم لگانا درست نہیں۔

جواب دیا کہ اس تقدیری وجود کے مناطقہ نے افراد ممکنہ میں اعتبار کیا ہے، افراد ممکنہ کے میں نہیں، جیسے لاشیٰ شریک باری تعالیٰ کے افراد۔

یا حکم اس موضوع پر ہوتا ہے جو ذہن میں موجود ہے، جیسے شریک باری تعالیٰ متمتع ہے بایں معنی کہ ہر وہ جو عقل میں پایا جائے اور عقل اسے شریک باری تعالیٰ فرض کر لے تو وہ ذہن میں وصف امتناع سے متصف ہے۔ لاشیٰ اور اس وجود ذہنی کا مناطقہ

معدولہ

اسے معدولہ اس لیے کہتے ہیں کہ حرف سلب، سلب نسبت کے لیے موضوع ہے جب اس معنی میں استعمال نہ کیا جائے تو وہ

یعنی ان کے ایسے افراد نہ ہوں جن کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو، کیونکہ جن افراد کا خارج میں وجود ممکن ہے، ان کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ خارج میں ان کا وجود متحقق ہو۔ دوسری یہ کہ خارج میں ان کا وجود مقدر ہو۔ پہلی صورت خارجیہ کی ہے اور دوسری حقیقیہ کی اور یہ دونوں ذہنیہ کے مغایر ہیں۔ اس لیے کہ ذہنیہ میں یہ قید ملحوظ ہوتی ہے کہ موضوع کے افراد کا وجود ذہن میں ممکن ہو، اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ ذہن میں افراد کا وجود متحقق ہو، جیسے انسان کلی میں انسان کے افراد کا ذہن میں ہے دوسری یہ کہ ذہن میں افراد کا وجود مقدر ہو، جیسے شریک البہاری مستمتع میں شریک باری کے افراد کا وجود مقدر ہے۔

اور موضوع کے اعتبار سے تفسیر حلیہ کی ان مذکورہ اقسام کا خلاصہ یہ ہے:

تفسیر خارجیہ: وہ حلیہ ہے جس میں ایسے موضوع پر حکم ہو جو خارج میں تحقیقی طور پر موجود ہو، جیسے کل انسان حیوان۔

تفسیر حقیقیہ: وہ حلیہ ہے جس میں ایسے موضوع پر حکم ہو جو خارج میں تقدیری طور پر موجود ہو، جیسے الاربعۃ زوجہ۔

تفسیر لہجہ: وہ حلیہ ہے جس میں ایسے موضوع پر حکم ہو جو ذہن میں موجود ہو، جیسے شریک البہاری مستمتع۔

یہ کہ پہلے معدولہ کی تعریف کی اور اب اس کی تقسیم کر رہے ہیں کہ معدولہ میں حرف سلب طرفین یا طرفین میں سے کسی ایک کا جزء ہوتا ہے اور طرفین موضوع اور محمول ہیں اس لیے عقلاً اس کے یہی تین احتمال پیدا ہوتے ہیں اس لیے کہ یہاں جزء سے مراد جزء مستقل ہے، نسبت نہیں کیونکہ وہ مستقل نہیں ہوتی اور جزء مستقل طرفین ہی ہیں۔ اس اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں معدولہ اور محصلہ۔

وجود موضوع کے اعتبار سے حلیہ کی اقسام کی وضاحت کر رہے ہیں کہ افراد کے لحاظ سے موضوع دو طرح کا ہوتا ہے: ممکن الافراد، جس کے افراد خارج میں پایا جانا ممکن ہو۔ اور متمتع الافراد، جس کے افراد خارج میں پایا جانا متمتع ہو۔ نیز وجود بھی دو طرح کا ہے: وجود بالفعل، جو فی الحال خارج میں موجود ہو اور وجود بالقوۃ، جس کے خارج میں موجود ہونے کا امکان ہو۔

اسے خارجیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں حکم کا ثبوت اس موضوع کے لیے ہے جس کا وجود خارج میں متحقق ہے۔

اسے حقیقیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں حکم واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ خارجیہ اور حقیقیہ دونوں میں حکم اس موضوع پر ہوتا ہے جس کا خارج میں وجود ہوتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ خارجیہ میں موضوع کا وجود متحقق ہوتا ہے اور حقیقیہ میں مقدر و مفروض۔

یعنی خارج میں پائے جانے کی تقدیر پر۔

یعنی وہ وجود جو حقیقیہ میں مقدر و مفروض ہے۔

وہ افراد جن کا خارج میں پایا جانا ممکن ہے۔

وہ افراد جن کا خارج میں پایا جانا محال ہے، ان کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ لاشیٰ، لامکن وغیرہ کہ ان کے افراد کا خارج و ذہن دونوں میں وجود محال ہے۔

اسے ذہنیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں حکم کا ثبوت اس موضوع کے لیے ہے جس کا وجود ذہن میں متحقق ہے۔

اپنے معنی سے معدول ہو جاتا ہے، پس وہ قضیہ، یہ حرف معدول جس کے جزء کا جزء بن جاتا ہے، اسے معدولہ کا نام دے دیا گیا ہے۔
کے نام پر کل کا نام رکھنے کے طور پر اور وہ قضیہ کہ حرف سلب جس کے طرفین میں سے کسی کا جزء نہ بنے، اسے محصلہ لہ کہا جاتا ہے۔

وقد یصرح بکیفیة النسبة فموجہة ، و ما بہ البیان جهة ، و إلفظ لفظاً ، فإن کان الحکم فیہا
بمصادرة النسبة مادام ذات الموضوع موجودة فضرورية مطلقة ، أو مادام وصفه فبشرط عامة ، أو فی
وقت معین فوقتیة مطلقة أو غیر معین فبانتشار مطلقة ، أو بدو امہا مادام الذات ف دائمة مطلقة ، أو
مادام الوصف فعرفیة عامة ، أو بفعلیتها فبطلقة عامة ، أو بعدم ضرورة خلافتها فبکنة عامة ، فہذا
بساطط۔

اور کبھی قضیہ میں نسبت کی کیفیت کی صراحت کر دی جاتی ہے تو اس وقت حملیہ موجبہ ہوتا ہے اور جس سے یہ صراحت بیان
ہوتی ہے وہ جہت ہے، ورنہ وہ مطلقة ہوتا ہے۔ پھر اگر موجبہ میں ضرورت نسبت (نسبت کے ضروری ہونے) کا حکم ہو جب تک
ذات موضوع موجود ہے تو ضروریہ مطلقة ہے، یا جب تک وصف موضوع موجود ہے تو مشروط عامہ ہے، یا یہ ضرورت نسبت کا حکم وقت
معین میں ہو تو فوقتیہ مطلقة ہے یا غیر معین وقت میں ہو تو منتشرہ مطلقة ہے، یا دوام نسبت کا حکم ہو جب تک ذات موضوع ہے تو دائمہ
مطلقة ہے یا جب تک وصف موضوع موجود ہے تو عرفیہ عامہ ہے، یا فعلیت نسبت کا حکم ہو تو مطلقة عامہ ہے یا خلاف نسبت کے ضروری
نہ ہونے کا حکم ہو تو ممکنہ عامہ ہے، سو یہ بساطط ہیں۔

حملیہ جہت کے اعتبار سے

بکیفیة النسبة

محمول کی موضوع کی طرف نسبت خواہ ایجابی ہو یا سلبی لہ، نفس الامر اور واقع میں ضرورت، دوام، امکان یا امتناع ایسی

یہ قضیہ حملیہ کی پانچویں اور آخری تقسیم ہے جو جہت کے اعتبار سے ہے۔

اس میں اس امر کا بیان ہے کہ مناطکہ کے ہاں افراد موضوع کو ذات موضوع کہا جاتا ہے اور ذات موضوع کو جس سے تعبیر کیا جاتا ہے، اسے وصف
موضوع یا وصف عنوانی کہا جاتا ہے، جیسے کل انسان حیوان میں انسان وصف موضوع (وصف عنوانی) ہے اور افراد زید، بکر، وغیرہ ذات موضوع
ہیں۔ اور پھر وصف موضوع کبھی ذات موضوع کی حقیقت کا عین ہوتا ہے، جیسے کل انسان حیوان میں انسان وصف موضوع اپنے افراد زید بکر
ذات موضوع کا عین ہے اور کبھی وصف موضوع ذات موضوع کی حقیقت سے خارج ہوتا ہے، جیسے کل کاتب متحرک الأصابع میں کاتب،
وصف موضوع اپنے افراد زید بکر وغیرہ ذات موضوع کی حقیقت سے خارج ہے۔ پھر ذات موضوع کے لیے وصف کی طرح ایک اور وصف ثابت
ہوتا ہے، اسے وصف محمول کہا جاتا ہے، ذات موضوع کے لیے اس وصف محمول کا ثبوت کبھی ایجاباً ہوتا ہے اور کبھی سلباً۔

اور یہ ذات موضوع کا وصف موضوع سے متصف ہونا عقد وضع، اور ذات موضوع کا وصف محمول سے ایجاباً و سلباً متصف ہونا عقد حمل کہلاتا ہے، جیسے
بعض الإنسان مومن میں زید بکر وغیرہ کا وصف انسان سے متصف ہونا عقد وضع اور وصف ایمان سے متصف ہونا عقد حمل ہے۔ حملیہ میں
دو اہل عقدوں کا اعتبار ہوتا ہے، لیکن یہاں اس تقسیم میں عقد حمل کو بیان کرنا مقصود ہے کہ ذات موضوع وصف محمول کی کس کیفیت سے مکیت ہوتی
ہے، جیسا کہ نسبتہ المحمول إلی الموضوع سے ظاہر ہے۔

اس لیے کہ حرف سلب کے طرفین کے جزء نہ ہونے سے وہ متحصل (وجودی) رہتی ہیں اور یہ چونکہ قضیہ کے جزء ہیں اس لیے پورے قضیہ کا نام
محصلہ رکھ دیا گیا ہے۔ پھر اگر اس میں ایجاب کا حکم ہو تو محصلہ موجبہ ہے اور اگر سلب کا حکم ہو تو محصلہ سالبہ ہے، یعنی محصلہ موجبہ کے
ساتھ خاص ہوتا ہے اور سالبہ بسیطہ کے ساتھ اور بسیطہ کہتے ہیں جس کا کوئی جزء نہ ہو اور سالبہ میں اگر چہ حرف سلب ہوتا ہے، لیکن چونکہ وہ طرفین کا جزء نہیں
ہیں اس لیے اسے بسیطہ کہا جاتا ہے۔

ان اقسام کی تعریف درج ذیل ہے:

معدولہ: وہ حملیہ ہے جس میں حرف سلب اس کے کسی جزء کا جزء بن جائے، جیسے زید لا عالم۔

اس کی تین قسمیں ہیں: معدولۃ الموضوع، معدولۃ المحمول اور معدولۃ الطرفین۔

معدولۃ الموضوع: وہ معدولہ ہے جس میں حرف سلب موضوع کا جزء بنے، جیسے لاسی جنہاد

معدولۃ المحمول: وہ معدولہ ہے جس میں حرف سلب محمول کا جزء بنے، جیسے الجہاد لاسی

معدولۃ الطرفین: وہ معدولہ ہے جس میں حرف سلب موضوع اور محمول دونوں کا جزء بنے، جیسے اللاسی لا عالم،

محصلہ: وہ حملیہ ہے جس میں حرف سلب اس کے کسی جزء کا جزء نہ بنے، جیسے زید عالم، زید لیس بعالم

در اصل قضیہ میں جب حرف سلب اس کے کسی جزء کا جزء نہ بنے تو اسے غیر معدولہ کہتے ہیں، پھر غیر معدولہ کی دو قسمیں ہیں: محصلہ اگر صرف سلب
مذکور نہ ہو اور بسیطہ اگر صرف سلب مذکور ہو۔

کیفیات میں سے کسی کیفیت سے ضرور مکلف ہوتی ہے۔ اور اس کیفیت کو جو نفس الامر میں واقع ہوتی ہے، مادہ قضیہ کہہ جاتا ہے۔ پھر کبھی قضیہ میں یہ صراحت ہوتی ہے کہ محمول کی موضوع کی طرف یہ نسبت نفس الامر میں فلاں کیفیت سے مکلف ہے تو اس وقت اس قضیہ کو موجدہ کہا جاتا ہے۔ اور کبھی اس بات کی صراحت نہیں کی جاتی تہ تو اس وقت قضیہ مطلقہ کہلاتا ہے اور وہ لفظ جو قضیہ ملفوظہ میں اس کیفیت پر دلالت کرتا ہے اور وہ صورت عقلیہ جو قضیہ معقولہ میں اس کیفیت پر دلالت کرتی ہے، اسے جہت قضیہ کہہ جاتا ہے۔ اگر یہ جہت مادہ قضیہ کے مطابق ہو تو قضیہ صادق ہوگا، جیسے ہمارا انسان حیوان بالضرورۃ کہنا، اور نہ کاذب ہوگا، جیسے ہمارا کل انسان حجب بالضرورۃ کہنا۔

جیسے ان اللہ صادق میں اسم جلالہ نفس الامر میں ضرورت کی کیفیت سے متصف ہے، جس کا معنی یہ ہے کہ ذات باری سے صدق کا جدا ہونا محال ہے۔

ان الارض ساکن میں زمین نفس الامر میں کیفیت دوام سے مکلف ہے، جس کا معنی ہے کہ زمین سے سکون جدا نہیں اگرچہ جدا ہونا ممکن ہے۔ اور کل حیوان متنفس میں حیوان نفس الامر میں کیفیت فعلیت سے مکلف ہے، جس کا معنی ہے کہ تین زمانوں میں سے کسی زمانہ میں تنفس کی نسبت حیوان سے جدا نہیں۔ معلوم ہوا کہ نفس الامر میں نسبت کسی نہ کسی کیفیت سے ضرور مکلف ہوتی ہے خواہ اسے ذکر کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

شے کا مادہ وہ چیز ہوتا ہے جس سے وہ شے مرکب ہوتی ہے اور وہ اس کے لیے اصل ہوتی ہے۔ چنانچہ مادہ قضیہ سے مراد وہ چیز ہے جس سے قضیہ مرکب ہوتا ہے اور جو قضیہ کی اصل ہے، یہ موضوع، محمول اور نسبت ہیں ان میں سے ہر ایک اصل ہونے کی وجہ سے قضیہ کا مادہ ہے۔ قضیہ کے ان تینوں اجزاء میں سے نسبت چونکہ اشرف ہے اور نفس الامر میں ثابت کیفیت اسی نسبت کو لازم ہوتی ہے، لہذا اسے ہی مادہ قضیہ کہہ دیا جاتا ہے جز اشرف کی وجہ سے کل کے نام پر لازم کا نام رکھنے کے طور پر۔

کہ اس میں قضیہ کی جہت مذکور ہوتی ہے جو نفس الامر کی کیفیت پر دلالت کرتی ہے۔ اور رباعیہ بھی کہتے ہیں اس لیے کہ اس صورت میں اس کے اجزاء تین سے بڑھ کر چار ہو جاتے ہیں، چوتھا جزء جہت ہوتی ہے۔

یہ کہ قضیہ میں یہ صراحت نہ کی جائے کہ موضوع کی طرف محمول کی یہ نسبت نفس الامر میں فلاں کیفیت سے مکلف نہیں۔

اس لیے کہ یہ اس صورت میں جہت کی قید سے مقید نہیں ہوتا۔

اس لیے کہ یہ امر قضیہ کا جزء ہوتا ہے اور جزء کے لیے لازم ہوتا ہے کہ وہ کل کی جنس سے ہو۔ چنانچہ کل اگر لفظ ہے تو جزء بھی لفظ ہوگا اور اگر وہ معقول ہے تو جزء بھی معقول ہوگا۔

یہ کہ جہت قضیہ جس کیفیت پر دلالت کرتی ہے اگر وہ بعینہ وہی ہے جو نفس الامر میں نسبت میں واقع ہے تو قضیہ صادق ہوگا ورنہ کاذب ہوگا۔

اس لیے صادق ہے کہ اس میں جہت ضرورۃ اس کیفیت پر دلالت کر رہی ہے جو نفس الامر اور واقع میں نسبت میں موجود ہے۔

اس لیے کاذب ہے کہ اس میں جہت اس کیفیت پر دلالت نہیں کر رہی جو نفس الامر اور واقع میں نسبت میں موجود ہے، کیونکہ یہ کیفیت اشتناع

بساط کی تفصیل

فان کان الحکم فیہا بالضرورۃ

یہ کہ کبھی قضیہ موجدہ میں یہ حکم ہوتا ہے کہ نسبت ثبوتی یا سلبی ضروری ہے، یعنی موضوع سے چارہ جہ میں سے کسی ایک وجہ سے انفکاک (جدا ہونا) متمنع ہے۔ پہلی یہ کہ یہ نسبت ضروری ہے جب تک ذات موضوع موجود ہے، جیسے کل انسان حیوان بالضرورۃ، و لاشئ من الحجب بالانسان بالضرورۃ، اس صورت میں قضیہ موجدہ کو ضروریہ مطلقہ کہا جاتا ہے ضرورت پر مشتمل ہونے اور ضرورت کے وصف عنوانی یا وقت سے مقید نہ ہونے کی وجہ سے۔

دوسری یہ کہ یہ نسبت ضروری ہے جب تک وصف عنوانی ذات موضوع کے لیے ثابت ہے، جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا، و لاشئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا، اس صورت میں قضیہ موجدہ کو مشروطہ عامہ کہا جاتا ہے، ضرورت کے وصف عنوانی سے مشروط ہونے اور اس قضیہ کے مشروطہ خاصہ جو آگے آ رہا ہے، عام ہونے کی وجہ سے۔

تیسری یہ کہ نسبت وقت معین میں ضروری ہے، جیسے کل قبر منخسف بالضرورۃ وقت حیلولة الارض بینہ و بین الشمس و لاشئ من القبر بمنخسف بالضرورۃ وقت التریب، اس صورت میں قضیہ موجدہ کو وقتیہ مطلقہ کہا جاتا ہے ضرورت کے وقت کے ساتھ مقید ہونے اور قضیہ کے لا دوام سے مقید نہ ہونے کی وجہ سے۔

چوتھی یہ کہ یہ نسبت (موضوع کے) اوقات میں سے کسی غیر معین وقت میں ضروری ہے، جیسے کل انسان متنفس بالضرورۃ وقتا ما، و لاشئ من الانسان بہ متنفس بالضرورۃ وقتا ما۔ اس صورت میں قضیہ موجدہ کو منتشرہ مطلقہ کہا جاتا ہے اس میں ضرورت کے وقت کے منتشر، غیر معین ہونے اور قضیہ کے لا دوام سے مقید نہ ہونے کی وجہ سے۔

فدائتہ مطلقہ

سوال ہوتا تھا کہ ضرورت اور دوام میں کیا فرق ہے؟ بظاہر تو کوئی فرق نہیں کہ ضرورت میں بھی موضوع سے محمول کی نسبت کا جدا ہونا ہے اور دوام میں بھی جدا ہونا ہے۔

موجدہ کی تعریف کے بعد اس کی تقسیم بیان کر رہے ہیں کہ موجدہ میں اگر صرف ایجاب یا سلب کی نسبت ہے تو سبب ہے اور اگر ایجاب و سلب دونوں کی نسبت ہے تو مرکبہ ہے۔

موجدہ سبب کی تفصیل میں شروع ہو رہے ہیں۔ سبب چونکہ مرکبہ کا جزء ہے اور جزء طبعی طور پر کل پر مقدم ہوتا ہے، اس لیے سبب کو مرکبہ پر مقدم کیا۔

یہ کہ جب تک ذات انسان زید بکر وغیرہ موجود ہے، ان سے حیوان کا جدا ہونا محال ہے۔

یہ کہ جب تک ذات انسان زید بکر وغیرہ موجود ہے، ان کا حجر ہونا محال ہے۔

جب چاند چوتھے برج میں ہوتا ہے تو گرہن نہیں لگتا کیونکہ اس وقت زمین چاند اور سورج کے درمیان حائل نہیں ہوتی۔

تو جواب دیا کہ ضرورت اور دوام میں فرق یہ ہے کہ ضرورت ہے، ایک شے سے دوسری شے کا جدا ہونا محال ہے اور دوام: شے سے دوسری شے کا جدا نہ ہونا ہے، اگرچہ یہ جدا ہونا محال نہیں، جیسے فلک کے لیے حرکت کا دائم ہونا۔

پھر یہ دوام، یعنی نسبت ایجابی یا سلبی کا موضوع سے جدا ہونا یا ذاتی ہوتا ہے یا وصفی۔ پھر اگر موضوع میں حکم دوام ذاتی کے ساتھ ہو، یعنی نسبت کا موضوع سے جدا ہونا جب تک ذات موضوع موجود ہے، تو قضیہ موجبہ کو دائمہ مطلقہ کہا جاتا ہے دوام پر مشتمل ہونے اور دوام کے وصف عنوانی سے مقید نہ ہونے کی وجہ سے۔

اور اگر موجبہ میں حکم دوام وصفی کے ساتھ ہو، یعنی نسبت کا موضوع سے جدا نہ ہونا جب تک وصف عنوانی ذات موضوع کے لیے ثابت ہے، تو موجبہ کو عرفیہ عامہ کہا جاتا ہے۔ عرفیہ اس لیے کہ اہل عرف اطلاق کے وقت سے قضیہ سالبہ سے یہی معنی سمجھتے ہیں بلکہ موجبہ سے بھی۔

چنانچہ جب کل کاتب متحرک الاصابہ کہا جاتا ہے تو وہ یہی سمجھتے ہیں کہ یہ حکم موضوع کے لیے اس وقت تک ثابت ہے جب تک وہ کاتب ہے اور عامہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ عرفیہ خاصہ جس کا ذکر آگے آ رہا ہے، سے عام ہے۔

أو بفعلیتها
یعنی نسبت کا بالفعل متحقق ہونا، چنانچہ مطلقہ عامہ وہ موجبہ ہے جس میں نسبت کے بالفعل متحقق ہونے کا حکم لگایا گیا ہو، یعنی تین زمانوں میں سے کسی زمانہ میں، اسے مطلقہ کہنا اس لیے ہے کہ نسبت کا بالفعل متحقق ہونا وہ مفہوم ہے جو قضیہ اطلاق کے وقت حاصل ہوتا ہے، نیز نسبت کے ضرورت، دوام یا دوسری جہات میں سے کسی جہت سے مقید نہ ہونے سے حاصل ہوتا ہے اور عامہ

۱۔ دوام اور ضرورت میں نسبت عموم خصوص مطلق ہے، ضرورت خاص ہے اور دوام عام اس لیے کہ جہاں دوام ہوگا وہاں ضرورت ضرور ہوگی اور جہاں ضرورت ہوگی وہاں دوام کا ہونا ضروری نہیں، کیونکہ دوام بغیر ضرورت کے بھی ہو سکتا ہے۔

۲۔ جیسے کل فلک متحرک بالذوام، ولاشی من الفلک بساکن بالذوام۔

۳۔ جیسے کل کاتب متحرک الاصابہ بالذوام مادام کاتب، ولاشی من الکاتب بساکن الاصابہ بالذوام مادام کاتب۔

۴۔ یعنی ضرورت اور وقت کی قید کے بغیر مطلق ذکر کرتے ہیں۔

۵۔ ترتیب میں سالبہ کو موجبہ پر اس لیے مقدم کیا کہ اطلاق کے وقت عرفیہ عامہ کا یہ معنی سالبہ کے تمام مادوں میں پایا جاتا ہے جبکہ موجبہ کے مادوں میں نہیں بلکہ اس کے بعض مادوں میں پایا جاتا ہے، مثلاً کل کاتب متحرک الاصابہ سے تو اہل عرف یہ سمجھتے ہیں کہ کاتب جب تک کاتب ہے متحرک الاصابہ ہے لیکن کل کاتب انسان سے اہل عرف یہ نہیں سمجھتے کہ کاتب جب تک ہوگا وہ انسان ہوگا۔

۶۔ اس کا عطف بضرورۃ النسبة پر ہے۔ تقدیر کلام چونکہ یہی، متحقق النسبة بالفعل، اس لیے شارح نے یہ تقدیر کلام ذکر کی۔

۷۔ یعنی جب اسے مطلق ذکر کیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ کوئی جہت بیان نہیں کی جاتی تو اس سے یہی مفہوم سمجھا جاتا ہے اور یہ سابقہ موجبات سے مطلقاً عام ہے اس لیے کہ جب ضرورت ذاتی و وصفی، اسی طرح دوام ذاتی و وصفی اور ضرورت معین اور غیر معین وقت میں نہ پائی جائے تو لامحالہ نسبت

کہنا اس لیے ہے کہ وجودیہ لا دائمہ اور وجودیہ لا ضروریہ سے عام ہے جو آگے آ رہے ہیں۔

أو بعد ضرورة

یہ کہ جب قضیہ میں یہ حکم لگایا جائے کہ اس میں مذکور نسبت کا خلاف ضروری نہیں، جیسے ہمارا ذیہ کاتب بالامکان العام کہنا، ہاں معنی کہ کتابت زید کے لیے محال نہیں، یعنی زید سے کتابت کا سلب ضروری نہیں۔ اس صورت میں قضیہ موجبہ کو ممکنہ عامہ کہا جاتا ہے ممکنہ جہت امکان پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جو ضرورت کا سلب ہے، اور عامہ ممکنہ خاصہ سے عام ہونے کی وجہ سے۔

فهذه بسائط

سوال ہوتا تھا کہ مذکورہ موجبات بسیط ہیں تو باقی دوسرے موجبات کیا ہیں؟

تو جواب دیا کہ جملہ موجبات میں یہ آٹھ مذکورہ قضایا بسائط ہیں، معلوم ہو کہ قضایا موجبہ یا تو بسیط ہوتے ہیں اور بسیط وہ

موجبہ ہوتا ہے جس کی حقیقت صرف ایجاب ہوتی ہے یا سلب، جیسا کہ موجبات ثنائی میں گزرا ہے۔

رہا مرکبہ تو وہ موجبہ ہے جس کی حقیقت ایجاب و سلب دونوں سے مرکب ہوتی ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس میں دوسرا جزء

مستقل عبارت سے مذکور نہ ہو خواہ ترکیب لفظ میں ہو، جیسے ہمارا کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما کہنا، اس میں لا دائما حکم

سلبی کی طرف اشارہ ہے، یعنی لا شی من الإنسان بضاحک بالفعل، یا ترکیب لفظ میں نہ ہو، جیسے ہمارا کل انسان کاتب

بالامکان الخاص کہنا، یہ اصل معنی میں دو قضیہ ممکنہ عامہ ہیں، یعنی کل انسان کاتب بالامکان العام، ولاشی من

الإنسان بکاتب بالامکان العام۔

سوال ہوتا تھا کہ جب مرکبہ کی حقیقت ایجاب و سلب دونوں سے مرکب ہے تو کیسے معلوم ہوگا کہ موجبہ کون ہے اور سالبہ

کون؟

تو جواب دیا کہ قضیہ مرکبہ کی صورت میں اس کے ایجاب و سلب ہونے میں اعتبار جزء اول کا ہوگا جو اصل قضیہ ہے۔ چنانچہ

یہ مطلقہ عامہ سے عام ہے اور عام کا عام چونکہ عام ہوتا ہے اس لیے یہ باقی موجبات سے عام ہے اور

مطلقہ عامہ اس لیے عام ہے کہ جب نسبت بالفعل متحقق ہوگی تو لامحالہ امکان بھی متحقق ہوگا، البتہ جب امکان پایا جائے تو ضروری نہیں کہ نسبت بالفعل

بھی پائی جائے۔

بلکہ اجمالاً مذکور ہو کہ اگر جزء ثانی بھی صراحۃً مستقل عبارت کے ساتھ مذکور ہو تو اگرچہ وہ مرکبہ کہلا سکتا ہے، لیکن وہ اصطلاح منطق میں معتبر نہ ہو

گا، اس لیے جزء ثانی کا مجمل ہونا ضروری ہے۔

جائے! کہ تفسیر مرکبہ کسی تفسیر بے کولادوام اور لا ضرورتہ ایسے لفظوں کی قید سے مفید کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔

وقد تقيد العامتان والوقتيتان باللا دوام الذاتي فتسلي البشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة، وقد تقيد المطلقة العامة باللا ضرورية الذاتية فتسلي الوجودية اللا ضرورية، أو باللا دوام الذاتي فتسلي الوجودية اللادائمة، وقد تقيد المبكنة العامة باللا ضرورية من الجانب الموافق أيضا فتسلي المبكنة الخاصة۔

وهذه مركبات، لأن اللادوام إشارة إلى مطلقة عامة واللا ضرورية إلى مبكنة عامة مخالفتي الكيفية وموافقتي الكمية لها قيد بهما۔

اور کبھی دو عاموں (مشروط عامہ و عرفیہ عامہ) اور دو وقتیوں (وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ) کو لا دوام ذاتی سے مفید کیا جاتا ہے تو انہیں مشروط خاصہ، عرفیہ خاصہ، وقتیہ اور منتشرہ کہا جاتا ہے، اور کبھی مطلقہ عامہ کو لا ضرورت ذاتی سے مفید کیا جاتا ہے تو اسے وجودیہ لا ضروریہ کہا جاتا ہے یا کبھی لا دوام ذاتی سے تو اسے وجودیہ لا دائمہ کہا جاتا ہے اور کبھی ممکنہ عامہ کو جانب موافق سے بھی لا ضرورت سے مفید کیا جاتا ہے تو اسے ممکنہ خاصہ کہا جاتا ہے۔

یہ مرکبات ہیں، کیونکہ لا دوام مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے اور لا ضرورت ممکنہ عامہ کی طرف، یہ دونوں باہم اس تفسیر کے کیفیت میں مخالف اور کثرت میں موافق ہوتے ہیں جسے ان سے مفید کیا جائے۔

مرکبات کی تفصیل

العامتان

سوال ہوتا تھا کہ عامتان جنہیں لا دوام سے مفید کیا گیا ہے، مطلق ہیں اور مطلق پہلے مذکور ہوتا ہے پھر اسے کسی قید سے مفید کیا جاتا ہے، یہاں تو پہلے کہیں مطلق کا ذکر نہیں ہوا۔

جواب دیا کہ عامتان سے مراد مشروط عامہ اور عرفیہ عامہ ہیں۔

الوقتيتان

سوال ہوتا تھا کہ یہ وقتیتان سے مراد کون سے تفسیر ہیں؟

جواب دیا کہ وقتیتان سے مراد وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ ہیں۔

انہیں اختصار کی غرض سے عامتان سے تعبیر کیا ہے۔
وقتیتان اس لیے کہا کہ ان میں وقت کا اعتبار ہوتا ہے، پہلے میں علی سبیل التعین اور دوسرے میں علی سبیل الانتشار، یعنی پہلے میں وقت معین اور دوسرے میں منتشر ہوتا ہے۔ مطلقیتان سے اس لیے تعبیر نہیں کیا کہ اس سے شرکت غیر کا وہم ہو سکتا تھا کیونکہ ضروریہ، دائمہ اور مطلقہ عامہ بھی تو مطلقہ ہیں، جبکہ وقتیتان سے یہ وہم نہیں ہوتا کیونکہ وقت کا معنی صرف انہی میں پایا جاتا ہے، دوسروں میں نہیں۔

اس لیے کہ مرکبہ میں دو کیفیتیں بیان کی جاتی ہیں جن میں ایک کیفیت دوسری کیفیت کے مخالف ہوتی ہے۔ جہت کے اعتبار سے حملیہ کی مذکورہ جہت کا خلاصہ درج ذیل ہے:

موجہ: وہ تفسیر حملیہ ہے جس میں کوئی جہت مذکور ہو جو نسبت کی کسی کیفیت پر دلالت کرے، جیسے الإنسان حیوان بالضرورية۔

مطلقہ: وہ تفسیر حملیہ ہے جس میں ایسی جہت مذکور نہ ہو جو نسبت کی کسی کیفیت پر دلالت کرے، جیسے الإنسان حیوان۔

موجہ کی دو قسمیں ہیں: بسیطہ اور مرکبہ

بسیطہ: وہ موجہ ہے جس کی حقیقت صرف ایجاب ہو یا صرف سلب۔

یہ تعداد میں آٹھ ہیں: ضروریہ مطلقہ، مشروط عامہ، وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، عرفیہ عامہ، مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ۔

i۔ ضروریہ مطلقہ: وہ بسیطہ ہے جس میں نسبت کے ضروری ہونے کا حکم ہو جو نسبت تک ذات موضوع موجود ہے۔ جیسے کل انسان حیوان بالضرورية۔

ii۔ مشروط عامہ: وہ بسیطہ ہے جس میں نسبت کے ضروری ہونے کا حکم ہو جو نسبت تک وصف عنوانی ذات موضوع کے لیے ثابت ہے، جیسے کل کاتب متحرك الاصابع بالضرورية، مادام کاتب۔

iii۔ وقتیہ مطلقہ: وہ بسیطہ ہے جس میں نسبت کے ضروری ہونے کا حکم وقت معین میں ہو، جیسے کل قبر منخفض باسدرورة وقت جليلية الأرض بينه وبين الشمس۔

iv۔ وقتیہ منتشرہ: وہ بسیطہ ہے جس میں نسبت کے ضروری ہونے کا حکم غیر معین میں ہو، جیسے کل حیوان متنفس بالضرورية وقتا ما۔

v۔ دائمہ مطلقہ: وہ بسیطہ ہے جس میں نسبت کے دائمی ہونے کا حکم ہو جو نسبت تک ذات موضوع موجود ہے، جیسے کل فلک متحرك باللا دوام۔

vi۔ عرفیہ عامہ: وہ بسیطہ ہے جس میں نسبت کے دائمی ہونے کا حکم ہو جو نسبت تک وصف عنوانی ذات موضوع کے لیے ثابت ہے۔ جیسے کل کاتب متحرك الاصابع باللا دوام مادام کاتب۔

vii۔ مطلقہ عامہ: وہ بسیطہ ہے جس میں نسبت بالفعل متحقق ہو، تین زمانوں میں سے کسی زمانہ میں، جیسے الإنسان ضاحك بالفعل۔

viii۔ ممکنہ عامہ: وہ بسیطہ ہے جس میں مذکورہ نسبت کا خلاف ضروری نہ ہو، جیسے الإنسان کاتب بالامكان العام۔

بالادوام ذاتی

لا دوام ذاتی کا معنی یہ ہے کہ قضیہ میں یہ جو نسبت مذکور ہے، وہ دائمی نہیں جب تک ذات موضوع موجود ہے، چنانچہ قطعاً طور پر اس کی نقیض تین زمانوں میں سے کسی زمانے میں واقع ہوگی۔ پس یہ قضیہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوگا جو کیف میں اصل قضیہ کے مخالف اور کم میں موافق ہوگا۔ بات سمجھ لیجئے!

المشروطہ الخاصة

وہ مشروطہ عامہ ہے جو لا دوام ذاتی سے مقید ہوئے، جیسے کل کاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام کاتبہا دائماً، یعنی لاشئ من الکاتب بتحرك الأصابع بالفعل

العرفیہ الخاصة

وہ عرفیہ عامہ ہے جو لا دوام ذاتی سے مقید ہوئے جیسے بالادوام لاشئ من الکاتب بساکن الأصابع مادام کاتبہا دائماً، یعنی کل کاتب ساکن الأصابع بالفعل

۱۔ مناطق نے مشروطہ خاصہ میں حکم کے لا دوام ذاتی سے مقید کرنے کا اعتبار اس لیے کیا ہے کہ مفہوم میں اصطلاحاً وہی معتبر ہے اور لا دوام مطلق اور ضرورت وصفی سے حکم کو مقید کرنا تو وہ قطعاً درست نہیں ضرورت وصفی کے منافی ہونے کی وجہ سے جو عامہ میں معتبر ہے اور دوسری قیود سے اسے منہ کرنا، جیسے ضرورت ازلی یا ذاتی وغیرہ اگرچہ درست ہے، لیکن یہ اصطلاحاً معتبر نہیں۔

۲۔ یہ کہ جب ہم کل انسان کاتب بالفعل لا دائماً کہتے ہیں تو معنی یہ ہوتا ہے کہ کتابت انسان کے لیے دائمی نہیں جب تک ذات انسان موجود ہے تو جب وہ دائمی نہیں تو سب کتابت تین زمانوں میں سے کسی زمانہ میں تو قطعی ہوگا کیونکہ سلب کتابت اگر بالفعل واقع نہ ہو تو کتابت کے ثبوت کا استمرار لازم آئے گا۔

۳۔ یہ کہ معنی لا دوام کے بیان سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ لا دوام سے مطلقہ عامہ مفہوم ہوتا ہے جو کیف میں اصل کے مخالف ہوتا ہے اور کم میں اس کا اصل کے موافق ہونا تو وہ ثابت نہیں۔

۴۔ مشروطہ اس لیے کہ مشروطہ عامہ پر مشتمل ہے اور خاصہ اس لیے کہ مشروطہ عامہ سے خاص ہے، کیونکہ یہ مقید ہے اور مشروطہ عامہ مطلق ہے اور مطلق مقید سے عام ہوتا ہے اور مطلق مشروطہ خاصہ مشروطہ عامہ سے خاص ہوا۔

۵۔ پہلا جزء مشروطہ عامہ موجب کلیہ ہے جس میں ضرورت وصفی کے ثبوت کا حکم ہے اور دوسرا جزء مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے جس کی طرف لا دائماً اشارہ کر رہا ہے اس میں لا دوام ذاتی کا حکم ہے کہ نسبت کا سلب تین زمانوں سے کسی ایک زمانہ میں ہے۔

۶۔ عرفیہ اس لیے کہ عرفیہ عامہ پر مشتمل ہے اور خاصہ اس لیے کہ عرفیہ عامہ سے خاص ہے، یہ مقید ہے اور وہ مطلق اور مطلق عام ہوتا ہے اور مقید خاص پہلا جزء عرفیہ عامہ موجب کلیہ ہے جس میں دوام مطلق کا حکم ہے اور دوسرا جزء مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے جس کی طرف لا دائماً اشارہ کر رہا ہے اس میں لا دوام ذاتی کا حکم ہے۔

جب وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو لا دوام ذاتی سے مقید کیا گیا تو ان کے ناموں سے لفظ مطلقہ ساقط ہو گیا، چنانچہ پہلے قضیہ کو وقتیہ اور دوسرے کو منتشرہ کہا جاتا ہے۔

پس وقتیہ وہ وقتیہ مطلقہ ہے جو لا دوام ذاتی کی قید سے مقید ہو، جیسے کل قبر منخسف بالضرورة وقت الحیلولة لا دائماً، یعنی لاشئ من القبر بمنخسف بالفعل

اور منتشرہ وہ منتشرہ مطلقہ ہے جو لا دوام ذاتی کی قید سے مقید ہو، جیسے ہمارا لاشئ من الإنسان بمنتهنفس بالضرورة وقتاً ما لا دائماً کہنا یعنی کل انسان متنفس بالفعل

باللا ضرورة الذاتية

لا ضرورت ذاتی کا معنی یہ ہے کہ قضیہ میں یہ جو نسبت مذکور ہے، ضروری نہیں جب تک ذات موضوع موجود ہے۔ تو یہ لا ضرورت ذاتی نسبت مذکورہ کی نقیض کے حکم میں ہے کیونکہ امکان طرف مقابل سے ضرورت کا سلب ہے جیسا کہ گزرا، سو لا ضرورت ذاتی کا مفاد ممکنہ عامہ ہے جو کیف میں اصل کے مخالف ہے۔

الوجودیۃ اللا ضروریۃ

وجودیہ لا ضروریہ، وجودیہ اس لیے کہ مطلقہ عامہ کا معنی اوقات میں سے کسی وقت میں نسبت کی فعلیت (تحقق) اور اس کا وجود ہے اور لا ضروریہ اس لیے کہ لا ضرورت پر مشتمل ہے۔

۱۔ اور وہ وقتیہ اور منتشرہ رہ گئے۔ سوال ہو سکتا ہے کہ جب انہیں لا دوام کی قید سے مقید کیا تو انہیں وقتیہ مقید کا اور منتشرہ مقید کہنا چاہیے نہ کہ وقتیہ اور منتشرہ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی لفظ کے زیادہ کرنے کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب اس کے بغیر مقصود ادا نہ ہو سکے اور یہاں مقصود کسی لفظ کو زیادہ کیے بغیر حاصل ہو رہا ہے۔

۲۔ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کی وجہ تسمیہ ظاہر تھی کہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ میں لا دوام کی قید بڑھانے سے حاصل ہوتے ہیں اس لیے دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت پیش نہ آئی جبکہ وقتیہ اور منتشرہ کی وجہ تسمیہ ظاہر نہ تھی، انہیں وقتیہ مقیدہ اور منتشرہ مقیدہ سمجھا جاسکتا تھا، اس لیے ان کی وجہ تسمیہ بیان کر دی۔

۳۔ پہلا جزء وقتیہ مطلقہ موجب کلیہ ہے اور دوسرا جزء مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے جس کی طرف لا دائماً اشارہ کر رہا ہے اور وقتیہ مطلقہ سے خاص ہے اس لیے کہ یہ مقید ہے اور وہ عام اور مطلق مقید سے عام ہوتا ہے اور مقید خاص اس کی مثال کل مصل ظاہر وقت الصلوة لا دائماً بھی ہو سکتی ہے۔ پہلا جزء منتشرہ مطلقہ موجب کلیہ ہے اور دوسرا جزء مطلقہ عامہ سالبہ ہے جس کی طرف لا دائماً اشارہ کر رہا ہے۔ اور منتشرہ، منتشرہ مطلقہ سے خاص ہے اس لیے کہ یہ مقید ہے اور وہ مطلق اور مطلق مقید سے عام ہوتا ہے اور مقید خاص۔

۴۔ یہ کہ لا ضرورت کی ممکنہ عامہ پر دلالت التزامی ہے، جیسے لا دوام کی دلالت مطلقہ عامہ پر التزاما ہے۔ وجودیہ لا ضروریہ کی وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں۔

پس وجودیہ لا ضروریہ وہ مطلقہ عامہ ہے جو لا ضرورت ذاتی سے مقید ہو، جیسے کل انسان متنفس بالفعل لا بالضرورة یعنی لا شیء من الإنسان بہ تنفس بالامکان العام۔ پس وجودیہ لا ضروریہ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سے مرکب ہے جن میں ایک موجبہ ہے اور دوسرا سالبہ۔

أو باللا دوام الذاتی

سوال ہوتا تھا کہ مذکورہ چار موجبات (مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ) کو لا دوام ذاتی سے مقید کیا، یعنی سے کیوں نہیں؟

تو جواب دیا کہ لا دوام کو ذاتی سے اس لیے مقید کیا کہ عامتان کو لا دوام وصفی سے مقید کرنا درست نہیں، کیونکہ لا دوام وصفی دوام وصفی کے منافی ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو لا دوام وصفی سے مقید کیا جاسکتا ہے تو اسے کیوں نہیں بیان کیا، صرف لا دوام ذاتی پر اکتفا کیوں کیا؟

تو جواب دیا کہ ہاں! وقتیہ مطلقوں کو لا دوام وصفی سے مقید کرنا جائز ہے، لیکن یہ ترکیب مناطہ کے ہاں معتبر نہیں۔ سوال ہوتا تھا کہ موجبات اربعہ مذکورہ کو آیا لا ضرورت ذاتی اور وصفی سے بھی مقید کرنا درست ہے یا نہیں، معتبر ہے یا نہیں؟ تو جواب دیا کہ معلوم ہو کہ جس طرح ان چار قضایا کو لا دوام ذاتی سے مقید کرنا درست ہے اسی طرح انہیں لا ضرورت ذاتی سے مقید کرنا بھی درست ہے۔

اور اسی طرح ان جملہ کو لا ضرورت وصفی سے مقید کرنا بھی درست ہے سوائے مشروطہ عامہ کے۔ چنانچہ ان چاروں قضایا میں سے ہر ایک کو ان چاروں قیود میں سے ہر ایک کے ساتھ ملاحظہ کرنے سے جو احتمالات حاصل ہوئے وہ

پہلا جزء مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہے اور دوسرا ممکنہ عامہ سالبہ کلیہ ہے جس کی طرف لا ضرورت اشارہ کر رہا ہے، اور یہ وجودیہ لا ضروریہ مطلقہ کے مابین ہے کیونکہ وجودیہ لا ضروریہ لا ضرورت سے مقید ہے اور ضروریہ مطلقہ میں ضرورت مطلق ہے اور ظاہر ہے لا ضرورت، ضرورت کے مابین ہے۔ یہ مطلقہ عامہ سے خاص ہے، ظاہر ہے یہ مقید ہے اور مقید مطلق سے خاص ہوتا ہے۔

اس لیے کہ دونوں میں دوام وصفی پایا جاتا ہے، عرفیہ عامہ میں تو ظاہر ہے۔ مشروطہ عامہ میں اس لیے کہ اس میں ضرورت وصفی پائی جاتی ہے اور دوام وصفی سے خاص ہے اور خاص کا تحقق عام کے تحقق کے بغیر محال ہوتا ہے، چنانچہ جب ضرورت وصفی پائی گئی تو دوام وصفی بھی پایا گیا اور جب دوام وصفی دونوں میں پہلے سے موجود ہے تو انہیں لا دوام سے مقید کرنا گویا اجتماع نقیضین کو لازم کرنا ہے اس لیے کہ لا دوام وصفی دوام وصفی کی نقیض ہے لہذا ان کا قضیہ واحدہ میں اجتماع محال ہے، چنانچہ انہیں صرف لا دوام ذاتی سے مقید کیا جاسکتا ہے۔

یہ کہ اس سے بحث نہیں کی جاتی اس لیے کہ اس کا موضوع جزئی ہے اور فن منطق میں جزئی سے مستقل بحث نہیں ہوتی۔ مگر یہ معتبر نہ ہوتا صحیح نہ ہونے کی دلیل نہیں اس لیے کہ مثلاً زید عالم صحیح ہے، لیکن معتبر نہیں۔

اس لیے کہ اس میں پہلے سے ضرورت وصفی ہوتی ہے اور ضرورت وصفی کو لا ضرورت وصفی سے مقید کرنا گویا دو نقیضوں کو جمع کرنا ہے، لا ضرورت ذاتی ضرورت وصفی کی نقیض ہے اور دو نقیضوں کا قضیہ واحدہ میں جمع ہونا محال ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ مطلقہ عامہ کو لا دوام ذاتی اور لا ضرورت ذاتی سے کیوں مقید کیا، لا دوام وصفی اور لا ضرورت وصفی سے کیوں نہیں؟

تو جواب دیا کہ یہ بھی معلوم ہو کہ جس طرح مطلقہ عامہ کو لا دوام ذاتی اور لا ضرورت ذاتی سے مقید کرنا جائز ہے اسی طرح لا دوام وصفی اور لا ضرورت وصفی سے مقید کرنا بھی جائز ہے۔ اور یہ دو احتمال بھی ان احتمالات میں سے ہیں جو صحیح غیر معتبر ہیں۔ سوال ہوتا تھا کہ ممکنہ عامہ کو صرف ذاتی سے کیوں مقید کیا، دوسری کیفیات لا دوام ذاتی و وصفی اور لا ضرورت و وصفی سے کیوں نہیں؟

تو جواب دیا کہ جس طرح ممکنہ کو لا ضرورت ذاتی سے مقید کرنا درست ہے اسی طرح اسے لا ضرورت وصفی اور یونہی لا دوام ذاتی اور وصفی سے مقید کرنا درست ہے۔ لیکن یہ تینوں احتمالات بھی مناطہ کے ہاں غیر معتبر ہیں۔

اور یہ بات جانی چاہیے کہ یہ ترکیب انہی مرکبوں میں منحصر نہیں جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ بلکہ بعض اور کی طرف ہم نے اشارہ آئے گا۔ اور بہت سی دوسری ترکیبات ممکن ہیں بے جنہیں مناطہ نے ذکر نہیں کیا، لیکن جو ذہین ہے، جتنی ہم نے ذکر کی ہیں ان پر آگاہ ہونے کے بعد وہ جس قدر چاہے ان ترکیبات کا استخراج (نکالنا) کر سکتا ہے۔

یعنی مشروطہ عامہ لا ضرورت وصفی کے ساتھ، عرفیہ عامہ لا دوام وصفی کے ساتھ اور مشروطہ لا دوام وصفی کے ساتھ، اور یہ اس لیے صحیح نہیں کہ ان میں دو نقیضوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔ مشروطہ عامہ میں ضرورت وصفی ہے جو لا ضرورت وصفی کی نقیض ہے۔ عرفیہ عامہ میں دوام وصفی ہے جو لا دوام وصفی کی نقیض ہے۔ اور مشروطہ عامہ میں ضرورت وصفی ہے جو خاص ہے اور دوام وصفی عام اور خاص کا تحقق عام کے تحقق کو لازم ہوتا ہے لہذا مشروطہ عامہ دوام وصفی بھی ہے جو لا دوام وصفی کی نقیض ہے۔

اور وہ یہ ہیں: مشروطہ عامہ مع لا دوام ذاتی، عرفیہ عامہ مع لا دوام ذاتی، وقتیہ مطلقہ مع لا دوام ذاتی اور منتشرہ مطلقہ مع لا دوام ذاتی۔

اور وہ یہ ہیں: مشروطہ عامہ مع لا ضرورت ذاتی، عرفیہ عامہ مع لا ضرورت ذاتی، وقتیہ مطلقہ مع لا ضرورت ذاتی، منتشرہ مطلقہ مع لا ضرورت ذاتی، وقتیہ مطلقہ مع لا دوام وصفی، منتشرہ مطلقہ مع لا دوام وصفی، وقتیہ مطلقہ مع لا ضرورت وصفی، منتشرہ مطلقہ مع لا ضرورت وصفی، عرفیہ عامہ مع لا ضرورت وصفی۔ اس لیے کہ مطلقہ عامہ میں کیفیت فعلیت ہوتی ہے اور وہ لا ضرورت وصفی اور لا دوام وصفی کے منافی و مناقض نہیں، کیونکہ فعلیت میں نسبت ذات بذات وغیرہ کے لیے تین زمانوں میں سے کسی زمانہ میں ثابت ہوتی ہے۔ لا ضرورت وصفی میں ذات موضوع سے نسبت کی بشرط وصف عنوانی ضرورت کی نفی ہوتی ہے اور لا دوام وصفی میں دوام کی نفی ہوتی ہے، ظاہر ہے ان میں کوئی منافات اور تناقض نہیں۔

اس لیے کہ ممکنہ عامہ میں امکان ہوتا ہے اور امکان لا ضرورت وصفی، لا دوام ذاتی و وصفی کی نقیض نہیں کیونکہ امکان میں نسبت کی جانب مخالف سے ضرورت کی نفی ہوتی ہے اور لا ضرورت وصفی میں جانب موافق سے دوام کی نفی ہوتی ہے اور ظاہر ہے ان میں کسی میں بھی تناقض نہیں۔

یعنی ۲۴ موجبات مرکبہ اس لیے کہ یہ تقسیم موجبات بسیطہ کے اعتبار سے ہے اور وہ لامحدود ہیں، کیونکہ موجبات نسبت کی کیفیت کے اعتبار سے ہوتے ہیں اور وہ ضرورت اور دوام، لا ضرورت اور لا دوام میں ہی منحصر نہیں اور بھی بے شمار ہیں، مثلاً دوام ازلی، اسی طرح لا ضرورت بھی، امکان عام، امکان خاص، امکان انحصار اور امکان استقبالی۔

لا وجودیة اللادائمة

وہ مطلقہ عامہ ہے جو لا دوام ذاتی سے مقید ہو، جیسے لا شئ من الإنسان بستنفس بالفعل لا دائما یعنی کل انسان مستنفس بالفعل پس وجودیہ لادائمہ و مطلقہ عاموں سے مرکب ہے جن میں ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ ہے۔

ایضاً

سوال ہوتا تھا کہ ممکنہ عامہ کو لا ضرورت سے مقید کرنے میں کوئی فائدہ نہیں اس لیے کہ جس طرح اس میں جانب مخالف سے نسبت سے ضرورت کا سلب ہوتا ہے اسی طرح لا ضرورت میں بھی ہوتا ہے کہ اس سے مراد بھی تو ممکنہ عامہ ہے۔

تو جواب دیا کہ جس طرح ممکنہ عامہ میں جانب مخالف سے لا ضرورت کا حکم ہوتا ہے اسی طرح کبھی جانب موافق سے بھی ضرورت کا حکم ہوتا ہے۔

پس قضیہ ممکنہ خاصہ دو ممکنہ عاموں سے مرکب ہوتا ہے، کیونکہ جانب مخالف سے ضرورت کا سلب طرف موافق کا امکان ہے اور طرف موافق سے ضرورت کا سلب طرف مقابل کا امکان ہے۔ چنانچہ قضیہ میں حکم طرف موافق کے امکان اور طرف مقابل کے امکان دونوں کا ہوئے، جیسے کل انسان کاتب بالامکان الخاص، اس کا معنی یہ ہے کہ کل انسان کاتب بالامکان العام، لا شئ من الإنسان بکاتب بالامکان العام

وہذا مرکبات

یعنی سات مذکورہ قضایا موجبہ مرکبات ہیں جو مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ، وقتیہ، منتشرہ، وجودیہ لا ضروریہ، وجودیہ لا دائمہ اور ممکنہ خاصہ ہیں۔

مخالفتی کیفیہ

یعنی جو ایجاب و سلب میں مختلف ہیں اور یہ ایجاب و سلب میں مختلف ہونے کا بیان لا دوام اور لا ضرورت کے معنی کے

۱ اور لا ضرورت جس سے مراد ممکنہ عامہ ہے، اس میں جانب مخالف سے نہیں بلکہ جانب موافق سے ضرورت کا سلب ہوتا ہے۔

۲ اس میں لا ضرورت لغتہ نہیں، اصطلاحاً مذکور ہے کہ لفظ امکان خاص جس طرح جزء اول کے امکان پر دلالت کرتا ہے اسی طرح جزء ثانی کے امکان پر بھی دلالت کرتا ہے۔

۳ یہ کہ انسان سے سلب کتابت ضروری نہیں، سو اس سے موجبہ ممکنہ عامہ حاصل ہوا۔

۴ اور یہ کہ ثبوت کتابت بھی انسان کے لیے ضروری نہیں، سو اس سے سالبہ ممکنہ عامہ حاصل ہوا۔

۵ ہذا کے مشار الیہ پر تنبیہ کر رہے ہیں کہ یہ جو سات قضیے مذکور ہوئے ہیں، مرکبات ہیں اور مرکبات کا یہ حصر قضایا معتبرہ کے اعتبار سے ہے جیسا کہ بساط کا حصر قضایا معتبرہ کے اعتبار سے ہے، ورنہ اور بھی بے شمار قسمیں نکل سکتی ہیں۔

۶ مخالفتی کیفیہ ترکیب کلام میں مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سے یا تو حال واقع ہے یا صفت، اور یونہی موافقتی کیفیہ حال کے بعد دوام یا صفت کے بعد دوسری صفت ہے، مراد یہ کہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہے تو لا دوام اور لا ضرورت سے اشارہ سالبہ کی طرف ہوگا اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہے تو لا دوام اور لا ضرورت سے اشارہ سالبہ کی طرف ہوگا اور اگر اصل قضیہ

بیان میں گزر چکا ہے۔

رہی کیفیت یعنی کلیت اور جزئیت میں موافقت نہ تو وہ اس لیے کہ قضیہ مرکبہ میں موضوع واحد ہوتا ہے جس پر دو مختلف حکم ایجاب و سلب کے لگائے جاتے ہیں چنانچہ اگر حکم جزء اول میں کل افراد پر ہے تو جزء ثانی میں بھی کل افراد پر ہوگا اور اگر حکم جزء اول میں بعض افراد پر ہے تو اسی طرح جزء ثانی میں بعض افراد پر ہوگا۔

لہا قید بہما

یعنی وہ اصل قضیہ ہے جسے ان دو قیدوں لا دوام اور لا ضرورت سے مقید کیا گیا ہے۔

۱ جہاں بیان کیا تھا کہ لا دوام مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے اور لا ضرورت ممکنہ عامہ کی طرف۔

۲ یہ کہ اگر اصل قضیہ کلیہ ہے تو لا دوام اور لا ضرورت سے اشارہ بھی کلیہ کی طرف ہوگا اور اگر اصل جزئیہ ہے تو ان سے اشارہ بھی جزئیہ کی طرف ہوگا۔

۳ مانوسلہ ہے اور اس سے مراد اصل قضیہ ہے۔

۴ اور ظرف بر سبیل تنازع مخالفتی یا موافقتی کے متعلق ہوگی۔

۵ خلاصہ ان مرکبات کی تعریفات حسب ذیل یہ ہیں:

مرکبہ: وہ موجبہ ہے جس کی حقیقت ایجاب و سلب دونوں سے مرکب ہو، اس کی سات قسمیں ہیں:

(i) مشروطہ خاصہ: وہ مشروطہ عامہ ہے جو لا دوام ذاتی سے مقید ہو، کل کاتب متحرک الأصابع بالضرورة ما دام کاتب لا دائما۔

(ii) عرفیہ خاصہ: وہ عرفیہ عامہ ہے جو لا دوام ذاتی سے مقید ہو، کل کاتب متحرک الأصابع بالضرورة ما دام کاتب لا دائما۔

(iii) وقتیہ: وہ وقتیہ مطلقہ ہے جو لا دوام ذاتی سے مقید ہو، جیسے کل قہر منخسف بالضرورة وقت الحیلولة لا دائما۔

(iv) منتشرہ: وہ منتشرہ مطلقہ ہے جو لا دوام ذاتی سے مقید ہو، جیسے کل انسان متنفس بالضرورة لا دائما۔

(v) وجودیہ لا ضروریہ: وہ مطلقہ عامہ ہے جو لا ضرورت ذاتی سے مقید ہو، جیسے کل انسان متنفس بالفعل لا بالضرورة۔

(vi) وجودیہ لادائمہ: وہ مطلقہ عامہ ہے جو لا دوام ذاتی سے مقید ہو، جیسے کل انسان متنفس بالفعل لا دائما۔

(vii) ممکنہ خاصہ: وہ ممکنہ عامہ ہے جو جانب مخالف اور جانب موافق دونوں سے لا ضرورت سے مقید ہو، جیسے کل انسان ضاحک بالامکان الخاص۔

فصل: الشریطیة متصلہ إن حکم فیہا بثبوت نسبة علی تقدیر آخری أو نفیہا لزومیة إن کان ذلك بعلاقة وإلا فتافقية، و منفصلة إن حکم فیہا بتنافی النسبتین أو لا تنافیہما صدقا و کذبا معا و الحقیقة أو صدقا فقط فبانعة الخلو، و کل منها عنادیة إن کان التناهی للذات الجوئیة وإلا فتافقية۔

شرطیہ متصلہ ہے اگر اس میں ایک نسبت کی تقدیر دوسری نسبت کے ثبوت یا نفی کا حکم لگایا جائے، پھر متصلہ لزومیہ ہے اگر اتصال کا یہ حکم علاقہ کے سبب ہو، ورنہ اتفاقیہ ہے۔ اور شرطیہ منفصلہ ہے اگر اس میں دو نسبتوں کے درمیان تنافی یا لاتنافی کا حکم لگایا ہو، پھر یہ تنافی اور لاتنافی صدق و کذب دونوں میں ایک ساتھ ہو تو منفصلہ حقیقیہ ہے، یا صرف صدق میں ہو تو یہ مانعہ الجمع ہے۔ صرف کذب میں ہو تو یہ مانعہ الخلو ہے اور پھر ان منفصلہ میں سے ہر ایک عنادیہ ہے اگر تنافی دونوں جزؤں کی ذات کی وجہ سے ورنہ اتفاقیہ ہے۔

قضیہ شرطیہ کی اقسام

علی تقدیر آخری

متصلہ میں خواہ یہ دونوں نسبتیں ثبوتی نہ ہوں، سلبی نہ ہوں یا مختلف نہ کہ ایک ثبوتی اور دوسری سلبی ہو۔ چنانچہ ہمارا کہنا لم یکن زید حیوانا لم یکن انسانا کہنا متصلہ موجبہ ہے۔ لہذا متصلہ موجبہ شرطیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان اتصال کا حکم لگایا جائے، اور متصلہ سالبہ و شرطیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان عدم اتصال کا حکم لگایا جائے، جیسے لیس البتہ کلما کانت الشمس طالعة کانت اللیل موجودہ۔

اور اسی طرح لزومیہ موجبہ و متصلہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان یہ اتصال کسی علاقہ کے سبب سے ہو، اور لزومیہ سالبہ و متصلہ ہے جس میں یہ حکم لگایا گیا ہو کہ وہاں اتصال کسی علاقہ کے سبب سے نہیں نہ خواہ وہاں اتصال ہی نہ ہو، یا اتصال تو ہو لیکن علاقہ

۱۔ قضیہ حملیہ کی تعریف اور اقسام تفصیل سے بیان کرنے کے بعد قضیہ شرطیہ کی اقسام کی بحث میں شروع ہو رہے ہیں۔

۲۔ جیسے ان کانت الشمس طالعة فالنہار موجود۔

۳۔ جیسے ان لم تکن الشمس طالعة لم یکن النہار موجود۔

۴۔ جیسے ان کانت الشمس طالعة لم یکن اللیل موجودا وإن لم تکن الشمس طالعة فاللیل موجود۔

۵۔ خواہ یہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں، سلبی ہوں یا مختلف ہوں، گو یا متصلہ کے موجبہ سالبہ ہونے کا مدار اس کے مقدم اور تاہی کے موجبہ اور سالبہ ہونے پر نہیں بلکہ اس میں دو نسبتوں کے اتصال یا عدم اتصال کے حکم ہے۔ پس اگر اتصال ہوگا تو متصلہ موجبہ ہوگا اور اگر اتصال نہیں ہوگا تو سالبہ ہوگا۔

۶۔ یہ کہ جس طرح متصلہ کے موجبہ سالبہ ہونے کا مدار طریقین مقدم و تاہی کے ایجاب و سلب پر نہیں، اسی طرح متصلہ کی قسم لزومیہ اور اتفاقیہ کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا مدار بھی مقدم و تاہی کے موجبہ اور سالبہ ہونے پر نہیں بلکہ علاقہ کے سبب اتصال پر ہے یا بغیر علاقہ کے اتصال پر ہے۔

کے سبب سے نہ ہو۔

اور اتفاقیہ وہ متصلہ ہے جس میں مجرد اتصال یا نفی اتصال کا حکم لگایا جائے اس اتصال کو کسی علاقہ کی طرف منسوب کیے بغیر، جیسے کلما کان الإنسان ناطقا فالحمار ناطق۔ و لیس کلما کان الإنسان ناطقا کان الغرس ناطقا۔ نور کیجئے! بعلاقة

علاقہ وہ امر ہے جس کے سبب مقدم اور تاہی کے درمیان لزوم کی نسبت پیدا ہوتی ہے، جیسے ہمارے قول کلما کانت الشمس طالعة کان النہار موجودا میں طلوع شمس کا وجود نہار کے لیے علت ہوتا ہے۔

بتنافی النسبتین

منفصلہ میں خواہ یہ دونوں نسبتیں ثبوتی نہ ہوں، سلبی ہوں یا مختلف نہ ہوں کہ ایک ثبوتی ہو اور دوسری سلبی، چنانچہ اگر

۱۔ اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ سرے سے اتصال کا حکم نہ ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ اتصال کا حکم تو ہو، لیکن کسی علاقہ کے سبب سے نہ ہو، یہاں اتصال علاقہ سے مفید ہے اور مفید کا انشاء دو طرح سے ہوتا ہے ایک مفید اور قید دونوں سے، جیسے لیس البتہ کلما کانت الشمس طالعة فاللیل موجود اور دوسرا صرف قید سے، جیسے لیس البتہ کلما کان الإنسان ناطقا فالحمار ناطق۔ پہلی مثال میں طلوع شمس اور وجود لیل میں کوئی اتصال نہیں۔ دوسری مثال میں انسان کے ناطق اور حمار کے ناطق ہونے میں کوئی اتصال ہے، لیکن کوئی علاقہ نہیں اس لیے کہ انسان کا ناطق ہونا نہ حمار کے ناطق ہونے کی علت ہے اور نہ ہی اسے لازم ہے۔

۲۔ اس میں انسان کے ناطق اور فرس کے صائل ہونے کا حکم بغیر کسی علاقہ کے ہے، اس لیے کہ انسان کا ناطق ہونا نہ فرس کے صائل ہونے کی علت ہے اور نہ اس کے لیے لازم۔ اس سے لزومیہ اور اتفاقیہ میں فرق بھی ظاہر ہو گیا کہ لزومیہ میں علاقہ ملحوظ ہوتا ہے اور اتفاقیہ میں نہیں، خواہ دونوں میں وہ واقع میں موجود ہو یا نہ ہو۔

۳۔ ایک سوال اور اس کے جواب کی طرف اشارہ ہے، سوال ہو سکتا ہے کہ شرطیہ کی تو تین قسمیں بنتی ہیں، ایک وہ جس میں حکم لزوم کے ساتھ ہو، دوسری وہ جس میں اتفاقا ہو اور تیسری وہ جس میں اطلاق سے ہو۔ پہلی لزومیہ، دوسری اتفاقیہ اور تیسری مطلقہ ہے، مصنف نے تیسری کیوں ذکر نہیں کی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مطلقہ ہمیشہ لزومیہ اور اتفاقیہ کے ضمن ہی تحقق ہوتا ہے اس لیے لزومیہ اور اتفاقیہ کے ذکر میں ضمنا مطلقہ کا ذکر بھی ہو گیا۔

۴۔ اس کی چار صورتیں ہیں: i۔ مقدم تاہی کے لیے علت ہو، جیسے کلما کانت الشمس طالعة کان النہار موجودا۔ ii۔ مقدم تاہی کا معلول ہو، جیسے کلما کان النہار موجودا کانت الشمس طالعة، iii۔ مقدم اور تاہی دونوں کی تیسرے امر کے معلول ہوں، جیسے کلما کان النہار موجودا کان العالم مضیضا اور یہ دونوں طلوع شمس کے معلول ہیں۔ یہ تینوں صورتیں علاقہ علت کی ہیں، iv۔ مقدم اور تاہی دونوں متضائف ہوں، یعنی ان میں ہر ایک کا تعقل (تصور) دوسرے کے تعقل پر موقوف ہو، جیسے ان کان زید ابالخالد کان خالد ابنا لزيد، اسے علاقہ تضائیف کہا جاتا ہے۔

۵۔ یہ علاقہ کی پہلی صورت ہے کہ مقدم تاہی کے لیے علت ہو۔

۶۔ جیسے هذا العدد إما زوج أو فرد، یعنی ان کان هذا العدد زوجا فلیس بفرء وإن کان فردا فلیس بزوج۔

۷۔ جیسے هذا العدد لیس بزوج أو لیس بفرء۔

۸۔ جیسے هذا العدد إما منقسم بہتسا ویدن أو لیس بزوج۔

قضیہ میں حکم و نسبتوں کے درمیان تنافی کا ہے تو یہ منفصلہ موجب ہے اور اگر دو نسبتوں کے درمیان تنافی کے سلب کا ہے تو یہ منفصلہ سالبہ ہے۔

وہی الحقیقۃ

سو منفصلہ حقیقیہ وہ شرطیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان تنافی کا حکم صدق اور کذب سے لگایا جائے۔
جیسے ہمارا اِما اُن یکون هذا العدد زوجاً اَوْ اِما اُن یکون هذا العدد فرداً کہنا ہے۔ یا وہ شرطیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان سلب تنافی کا حکم صدق و کذب دونوں لحاظ سے لگایا جائے، جیسے ہمارا لیس البتہ اِما اُن یکون هذا العدد زوجاً اَوْ منقسماً ببتساوین کہنا ہے۔

اور منفصلہ مانعہ الجمع وہ شرطیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان تنافی اور لا تنافی کا حکم صرف صدق کے لحاظ سے ہو، جیسے
هذا الشئ اِما اُن یکون شجراً اَوْ اِما اُن یکون حجراً۔
اور منفصلہ مانعہ الخلو وہ شرطیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان تنافی اور لا تنافی کا حکم صرف کذب کے لحاظ سے ہو، جیسے
اِما اُن یکون زید بنی البحر اَوْ اِما اُن لا یغرق۔

اَوْ صدقاً فقط

یعنی یہ تنافی اور لا تنافی کا حکم کذب میں نہ ہو، یا یہ معنی ہے قطع نظر کذب کے، یہاں تک کہ جائز ہے کہ دونوں نسبتیں کذب

۱۔ جیسے لیس هذا العدد اِما زوجاً اَوْ منقسماً ببتساوین۔

۲۔ یہاں صدق سے مراد تحقق اور کذب سے مراد انقضاء ہے۔ ان کا پہلا معنی حکم کا واقع کے مطابق ہونا اور نہ ہونا مراد نہیں کیونکہ وہ اخبار کے ساتھ نقل ہے اور شرطیہ کی طرفین اخبار نہیں ہوتیں۔

۳۔ یعنی نہ دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے اور نہ ارتقاء، ہاں! دونوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے۔

۴۔ یہ منفصلہ موجب ہے، جس کا مطلب ہے کہ عدد واحد میں نہ زوجیت و فردیت کا اجتماع ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس سے دونوں کا ارتقاء، ہاں! وہ عدد ایک چیز ہو سکتا ہے۔ زوج (جفت) ہے تو ضرور (طاق) نہیں، فرد ہے تو زوج نہیں۔ چنانچہ یہ ناممکن ہے کہ وہ زوج بھی ہو اور فرد بھی ہو، اور یہ بھی ناممکن ہے کہ وہ زوج بھی نہ ہو اور فرد بھی نہ ہو، ایک ضرور ہوگا زوج ہوگا یا فرد۔

۵۔ یہ منفصلہ حقیقیہ سالبہ اور اس کی مثال ہے، اسے حقیقیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں صدق و کذب دونوں میں تنافی ہے اور حقیقتاً تنافی یہی ہے کہ صدق کے ساتھ کذب میں بھی ہو۔

۶۔ یہ کہ مقدم اور تاہی کی نسبتیں شے واحد پر ایک ساتھ صادق تو نہیں آ سکتیں، البتہ ایک ساتھ مرتفع ہو سکتی ہیں، مثلاً شے واحد میں شجر اور حجر کا اجتماع نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی شے شجر بھی ہو اور حجر بھی، ہاں! البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ شے واحد نہ شجر ہو اور نہ حجر ہو ان کے علاوہ کوئی اور ہو، مثلاً قلم کتاب وغیرہ۔ یہ کہ اسے مانعہ الجمع اس لیے کہتے ہیں مقدم اور تاہی کی نسبتیں دونوں ایک ساتھ جمع تو نہیں ہو سکتیں، البتہ مرتفع ہو سکتی ہیں۔

۷۔ مثلاً زید دریا میں ہو اور غرق نہ ہو، میں دونوں نسبتوں کا ایک ساتھ ارتقاء نہیں ہو سکتا کہ زید دریا میں نہ ہو اور ڈوب رہا ہو، ہاں! البتہ دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے کہ زید دریا میں ڈوب نہ رہا ہو۔ اسے مانعہ الخلو اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں مقدم اور تاہی میں سے کسی ایک سے خالی ہونا منع ہے، ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ دونوں جمع ہو جائیں۔

۱۔ جمع ہو جائیں یا دونوں جمع نہ ہوں، پہلے معنی کے اعتبار سے اسے مانعہ الجمع بالمعنی الأخص اور دوسرے معنی کے اعتبار سے مانعہ الجمع بالمعنی الأعم کہتے ہیں۔

اَوْ کذباً فقط

یعنی یہ تنافی اور لا تنافی کا حکم صدق میں نہ ہو، یا یہ معنی ہے قطع نظر صدق کے، پہلے معنی کے اعتبار سے اسے مانعہ الخلو بالمعنی الأخص اور دوسرے معنی کے اعتبار سے مانعہ الخلو بالمعنی الأعم کہتے ہیں۔

لذا فی الجزئین

یہ کہ اگر یہ منافات سے طرفین، مقدم اور تاہی کے درمیان ایسی ہے جو ان کی اپنی ذاتوں سے پیدا ہوئی نہ ہو خواہ یہ کسی مادہ میں تحقق ہو، جیسے زوجیت اور فردیت میں منافات ہے، مگر یہ منافات خصوص مادہ کی وجہ سے نہ ہو، جیسے کسی انسان میں سواد اور کتابت کے درمیان منافات ہے کہ وہ اسود اور غیر کا تب ہوگا یا کا تب اور غیر اسود ہوگا۔ چنانچہ اس منفصلہ کے طرفین میں منافات تو واقع ہے لیکن ان کی اپنی ذات کی وجہ سے نہیں بلکہ خصوص مادہ کے لحاظ سے، کیونکہ کبھی یہ سواد اور کتابت دونوں کسی دوسرے مادہ میں صدق یا کذب میں جمع ہو سکتے ہیں۔ پس یہ قضیہ منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ ہے اور وہ منفصلہ عناد یہ ہے۔

۱۔ یہ کہ لفظ فقط میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ تنافی کی قید ہے اور دوسرا یہ کہ حکم کی قید ہے، پہلی صورت میں معنی یہ ہے کہ تنافی کا حکم صرف صدق میں ہو، کذب میں نہ ہو۔ اور دوسری صورت میں معنی یہ ہے کہ تنافی کا حکم صدق میں ہو خواہ صدق کے ساتھ کذب میں ہو یا نہ ہو، پہلا مانعہ الجمع بالمعنی الأخص اور دوسرا مانعہ الجمع بالمعنی الأعم ہے۔ ایسے ہی هذا الشخص اِما حنفی اَوْ شافعی ہے۔

۲۔ یہاں بھی اقبل کی طرح لفظ فقط میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ تنافی کی قید ہے اور دوسرا یہ کہ حکم کی قید ہے، پہلی صورت میں معنی یہ ہے کہ تنافی کا حکم صرف کذب میں ہو صدق میں نہ ہو، یہ مانعہ الخلو بالمعنی الأخص ہے اور دوسری صورت میں معنی یہ ہے کہ تنافی کا حکم کذب میں ہو خواہ کذب کے ساتھ صدق میں ہو یا نہ ہو، یہ مانعہ الخلو بالمعنی الأعم ہے۔

خواہ منفصلہ حقیقیہ ہو، مانعہ الجمع ہو یا مانعہ الخلو، ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: عناد یہ اور اتفاقیہ

کیونکہ تنافی ذاتی وہ ہوتی ہے جس کی ذات مقتضی ہوتی ہے اور جس کی ذات مقتضی ہو وہ خواہ کسی مادہ میں ہو، اس میں تنافی ضرور پائی جائے گی۔

لیکن کہ ان میں ایک کا مفہوم دوسرے کے تنافی ہونے کا مقتضی ہو، جیسے جفت اور طاق میں تنافی، شجر اور حجر میں تنافی۔

ان میں تنافی ذاتی ہے، اس لیے کہ ان میں ذاتی طور پر عناد پایا جاتا ہے۔

ان میں تنافی ذاتی نہیں اتفاقی ہے، کیونکہ ذات تنافی کی مقتضی نہیں، بلکہ یہ خصوص مادہ کی وجہ سے ہے۔

ثم الحكم في الشاطية إن كان على جميع تقادير التقدم فكلية أو بعضها مطلقا فجزئية أو معينة
فشخصية وإلا فمهمة،
و طرفا الشاطية في الأصل قضيتان حديتان أو متصلتان أو منفصلتان أو مختلفتان إلا أنها
خارجتا بزيادة الاتصال عن التمام
پھر شرطیہ میں حکم اگر مقدم کی تمام تقادیر پر ہے تو یہ شرطیہ کلیہ ہے، اگر بعض مطلق تقادیر پر ہے تو جزئیہ ہے یا اگر معین تقادیر
پر ہے تو شخصیہ ہے ورنہ مہملہ ہے، اور شرطیہ کے طرفین اصل میں دو قضیہ حملیہ ہوتے ہیں یا دو متصلہ، یا دو منفصلہ یا دونوں مختلفہ، مگر
طرفین ادات اتصال (اور انفصال) کے زیادہ کرنے سے تمام ہونے سے خارج ہو جاتی ہیں۔

شرطیہ کے اسوار

ثم الحكم
جس طرح قضیہ حملیہ محصورہ، مہملہ، شخصیہ اور طبعیہ میں منقسم ہوتا ہے، اسی طرح شرطیہ بھی خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ، محصورہ کی
جزئیہ، مہملہ اور شخصیہ میں منقسم ہوتا ہے۔
سوال ہوتا تھا کہ شرطیہ جب حملیہ کی طرح منقسم ہوتا ہے تو حملیہ طبعیہ کی طرح شرطیہ طبعیہ بھی ہونا چاہیے۔
تو جواب دیا کہ یہاں شرطیہ میں طبعیہ کا تصور نہیں ہوتا۔

تقادیر التقدم
مقدم کی تقادیر ت جیسے ہمارا کلیہ کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا کہنا۔

فکلیہ

متصلہ موجبہ میں کلیہ کا سور کلیہ، مہملہ، مبنی اور ان کے ہم معنی لفظ خواہ کسی زبان میں ہوں، اور منفصلہ میں دائما، ابد او غیر، یا
موجبہ کے سور ہیں، اور رہا مطلق سالبہ خواہ متصل ہو یا منفصلہ، تو اس کا سور لیس البتہ ہے۔

۱۔ یہ شرطیہ کی دوسری تقسیم ہے محصورہ اور مہملہ کی طرف، جس طرح کہ حملیہ ان کی طرف منقسم ہوتا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ حملیہ کا ان میں تقسیم
ہونا موضوع کے افراد کے اعتبار سے ہوتا ہے اور شرطیہ کا ان میں تقسیم ہونا مقدم کی تقادیر کے اعتبار سے ہے۔

۲۔ اس لیے کہ شرطیہ میں حکم مقدم کی تقادیر پر ہوتا ہے اور تقادیر بمنزلہ حملیہ کے افراد کے ہیں اور حملیہ طبعیہ میں حکم افراد پر نہیں، نفس طبیعت واجبہ
ہوتا ہے اور جب شرطیہ میں کلیہ پر حکم نہیں ہوگا تو اس کے مفہوم پر کیسے ہوگا، لہذا شرطیہ میں طبعیہ کا کوئی تصور نہیں۔ نیز شرطیہ میں اتصال وعدم اتصال
انفصال وعدم انفصال کا حکم ہوتا ہے، اس میں نفس طبیعت پر حکم ہوتا ہی نہیں جبکہ طبعیہ میں حکم ہوتا ہی نفس طبیعت پر ہے، اس لیے یہاں کلیہ
تصور نہیں۔

۳۔ وہ اوضاع، ازمان اور احوال ہیں جو مقدم کو لازم اور عارض ہوتے ہیں اور جن کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہو۔

أو بعضها مطلقا
یعنی بعض غیر معین لہ افراد پر، جیسے آپ کا قد یكون إذا کان الشئ حیوانا کان إنسانا کہنا۔

فجزئیہ

موجبہ میں جزئیہ کا سور خواہ وہ متصل ہو یا منفصلہ، قد یكون ہے اور اسی طرح سالبہ میں خواہ متصل ہو یا منفصلہ، قد لا یكون

فشخصیہ

جیسے آپ کا ان جئتني اليوم فأکر مک کہنا

وإلا

یعنی اگر حکم نہ مقدم کی تمام تقادیر ہو اور نہ بعض پر، یوں کہ کلیت و جزئیت کے ذکر سے مطلق خاموشی برتی گئی ہو تو شرطیہ مہملہ
ہے، جیسے إذا کان الشئ إنسانا کان حیوانا

في الأصل

یعنی مقدم و تالی پر ادات اتصال و انفصال کے داخل ہونے سے پہلے ت

حديتان

جیسے ہمارا ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجودا کہنا، اس شرطیہ کی طرفین مقدم اور تالی جو الشمس طالعة اور
النهار موجود ہیں، دونوں قضیہ حملیہ ہیں أو متصلتان جیسے ہمارا ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجودا فکلیہ لم یکن
النهار موجود الم تکن الشمس طالعة کہنا۔ اس شرطیہ کی دونوں طرفین ہمارا ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود
کہنا اور کلیہ لم یکن النهار موجود الم تکن الشمس طالعة کہنا قضیہ متصلہ ہیں۔

أو منفصلتان

جیسے ہمارا کلیہ کان دائبا إما أن یكون العدد زوجا أو فردا فدائبا إما أن یكون العدد منقسما بمتساویین أو
غير منقسم بهما کہنا۔

أو مختلفتين

یوں کہ طرفین میں سے ایک طرف حملیہ ہو اور دوسری متصلہ یا ایک حملیہ ہو اور دوسری منفصلہ، یا ایک متصلہ ہو اور دوسری

۱۔ اس طرف اشارہ ہے کہ مصنف کے قول مطلقا میں اطلاق سے مراد معین کا غیر ہے جس پر آنے والا قول معینا دال ہے۔

۲۔ متصلہ مہملہ پر لفظ لو، ان اور إذا داخل ہوتے ہیں، جیسے إذا کان الشئ بیانسانا کان حیوانا، اور منفصلہ مہملہ پر لفظ إما اور أو داخل ہوتے ہیں، جیسے
إما أن یكون هذا الشئ حیوانا أو حجرا۔
۳۔ بیدا الگ الگ قضیہ ہوتے ہیں، لیکن جب ان پر حرف شرط و جز داخل کر دیے جاتے ہیں تو وہ قضیہ نہیں رہتے۔

ضیاء العہد یب علی شرح العہد یب
منفصلہ، مختلف ہونے کی یہ چھ صورتیں بنتی ہیں۔ جن اشکال کا ہم نے ذکر چھوڑ دیا ہے، آپ خود ہی ان کا استخراج کر لیں۔

عن التمام
یعنی اس بات سے خارج ہو جاتے ہیں کہ ان پر خاموش رہنا صحیح ہو اور وہ صدق و کذب کا احتمال رکھیں مثلاً ہمارا الشمس طالعة کہنا مرکب تام خبری ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھنے والا ہے۔ اور ہم قضیہ سے یہی مراد لیتے ہیں۔ چنانچہ مثلاً جب آپ اس پر ادات اتصال داخل کریں گے اور کہیں گے ان کانت الشمس طالعة تو اس پر خاموش رہنا صحیح نہیں اور نہ یہ صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے تو آپ کو اس کے ساتھ اپنے قول فالنہار موجود ملانے کی ضرورت پڑے گی۔

۱۔ دو حملیہ۔ ۲۔ دو متصلہ۔ ۳۔ دو منفصلہ۔ ۴۔ ایک حملیہ اور ایک متصلہ۔ ۵۔ ایک حملیہ اور ایک منفصلہ۔ ۶۔ ایک متصلہ اور منفصلہ۔

۱۔ دو حملیہ۔ ۲۔ دو متصلہ۔ ۳۔ دو منفصلہ۔ ۴۔ ایک حملیہ اور ایک متصلہ۔ ۵۔ ایک حملیہ اور ایک منفصلہ۔ ۶۔ ایک متصلہ اور منفصلہ۔
یہ چھ قسمیں تو متفق ہیں متصلہ اور منفصلہ دونوں میں، البتہ متصل سے تین قسمیں اور کلکتی ہیں کیونکہ اس کے مقدم اور تاہی کی تقدیم و تاخیر سے یک مقدم کو تاہی اور تاہی کو مقدم بنانے سے معانی میں تبدیلی آ جاتی ہے۔ اس طرح متصل کی ۹ صورتیں بن جائیں گی اور منفصلہ میں چونکہ مقدم و تاہی کی تقدیم و تاخیر سے معانی میں فرق نہیں پڑتا اس لیے اس کی چھ قسمیں ہی بنتی ہیں۔

۲۔ یعنی وہ قضیہ نہیں رہتے کہ ان سے کوئی حکم ثابت ہو۔

حاصل یہ کہ قضیہ شرطیہ کی ان اقسام کی تفصیل یہ ہے:

قضیہ شرطیہ: وہ قضیہ ہے جس میں ثبوت شرطی اور نفی شرطی کا حکم نہ پایا جائے بلکہ وہ دو قضیوں سے مرکب ہو۔

اس کی دو قسمیں ہیں: متصلہ اور منفصلہ

متصلہ: وہ شرطیہ ہے جس میں ایک نسبت کی تقدیر پر دوسری نسبت کے ثبوت یا نفی کا حکم لگایا جائے۔

اس کی دو قسمیں ہیں: لزومیہ اور اتفاقیہ

لزومیہ: وہ متصلہ ہے جس میں اتصال کا حکم کسی علاقے کے سبب سے ہو۔

اتفاقیہ: وہ متصلہ ہے جس میں اتصال کا حکم بغیر کسی علاقے کے ہو۔

منفصلہ: وہ شرطیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان تنافی کے ثبوت یا نفی کا حکم لگایا جائے۔

اس کی تین قسمیں ہیں: حقیقیہ، مانعہ الجمع اور مانعہ الخلو

حقیقیہ: وہ منفصلہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان تنافی کا حکم صدقاً اور کذباً دونوں طرح سے ہو۔

مانعہ الجمع: وہ منفصلہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان تنافی کا حکم صرف صدقاً ہو۔

مانعہ الخلو: وہ منفصلہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان تنافی کا حکم صرف کذباً ہو۔

پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: عنادیہ اور اتفاقیہ

عنادیہ: وہ منفصلہ ہے جس میں مقدم و تاہی کی نسبتوں میں تنافی کا حکم ان کی اپنی ذات کی وجہ سے ہو۔

اتفاقیہ: وہ منفصلہ ہے جس میں مقدم و تاہی کی نسبتوں میں تنافی کا حکم اتفاقی ہو۔

فصل: التناقض اختلاف القضیتین بحیث یلزم من اناته من صدق کل کذب الاخری أو بالعکس و لابد من الاختلاف فی الکم والکیف والجهة، والاتحاد فیما عداها
تناقض دو قضیوں کا اس طرح مختلف ہونا کہ اس اختلاف کی وجہ سے بلا واسطہ ہر ایک کے صدق سے دوسرے کا کذب لازم آئے یا اس کے برعکس کہ ہر ایک کے کذب سے دوسرے کا صدق لازم آئے۔
اور ان دو قضیوں کا کم، کیف اور جہت میں مختلف ہونا اور ان کے علاوہ امور میں متفق ہونا ضروری ہے۔

تناقض کا بیان

اختلاف القضیتین

سوال ہوتا تھا کہ مصنف نے اختلاف کو قضیتین سے مقید کیا، شہین سے کیوں نہیں؟ اس طرح تعریف مفردات کو بھی شامل ہو جاتی اس لیے کہ شے عام ہے جس طرح اس کا اطلاق قضیہ پر ہوتا ہے اسی طرح مفرد پر بھی ہوتا ہے۔

تو جواب دیا کہ اختلاف لہ کو قضیتین سے مقید کیا، شہین سے نہیں اس لیے کہ تناقض مفردات میں نہیں ہوتا جیسا کہ کہا گیا ہے لہ یا اس لیے کہ فی الحال کلام قضایا کے تناقض میں ہے۔

۱۔ قضیہ، اس کی تعریف اور اقسام تفصیل سے بیان کرنے کے بعد اس کے احکام میں شروع ہو رہے ہیں۔ اور قضیہ کا حکم استدلال ہے۔ اور استدلال کہتے ہیں:

هو التوصل بأمر معلوم إلى أمر مجهول "ایک امر معلوم سے کسی امر مجہول تک رسائی حاصل کرنا۔"

اس کی دو قسمیں ہیں: مباشر اور غیر مباشر

مباشر وہ استدلال ہے جو بلا واسطہ ہو، اس کی تین صورتیں ہیں: ۱۔ تناقض، ۲۔ عکس مستوی، ۳۔ عکس نقیض

اور غیر مباشر وہ استدلال ہے جو واسطہ کے ساتھ ہو، اس کی بھی تین صورتیں ہیں: ۱۔ قیاس، ۲۔ استقراء، ۳۔ تمثیل

استدلال مباشر میں سب سے اہم چونکہ تناقض ہے، اس لیے اسے سب سے پہلے بیان کر رہے ہیں۔

تناقض اصل میں نقض سے ہے جس کا معنی ہے: رسی کی گرہ کھولنا، مجازاً مطلق ابطال کے لیے آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ

چونکہ دونوں قضیوں میں سے ہر ایک اس حکم کو باطل کر دیتا ہے جو وہ لگاتا ہے۔ اس لیے اس پر نقض کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

یہ بعض کا مذہب یہ ہے کہ تناقض قضایا میں ہوتا ہے، مفردات میں نہیں ہوتا۔ شاید مصنف کا بھی یہی مذہب ہے۔ اس لیے قضیتین کہا شہین نہیں

کہا تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے۔

۲۔ قیل و قال تریض ہے جو اس مذہب کے ضعف کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ اگر اس کا تعلق نفی سے ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ تناقض کو قضایا کے ساتھ

خاص کرنا اور مفردات میں اس کی نفی کرنا ضعیف ہے، کیونکہ تناقض مفردات میں بھی واقع ہوتا ہے۔ اور اگر اس کا تعلق نفی سے ہے تو معنی یہ ہے کہ

مفردات میں تناقض کا جاری ہونا ضعیف ہے۔ اس لیے کہ تناقض کہتے ہیں دو شے کا اس طرح ہونا کہ ہر ایک کے صدق و کذب سے دوسرے کا

صدق و کذب لازم آئے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب ان کے درمیان نسبت ہو اور نسبت کا اعتبار قضایا میں ہوتا ہے، مفردات میں نہیں۔

۳۔ اس لیے کہ اس وقت بحث قضایا میں ہو رہی ہے اور مقصود مطلق تناقض بیان کرنا نہیں بلکہ وہ تناقض ہے جو قضایا میں واقع ہوتا ہے۔

والاتحاد فیما عداھا
نیز تناقض میں یہ شرط بھی قرار دی جاتی ہے کہ دونوں قاضیوں کا مذکورہ امور مثلاً شکم، کیف اور جہت کے علاوہ دیگر امور میں متفق ہونا ضروری ہے، مناطحہ نے اس اتفاق کو امور ثنائیہ کے اتفاق کے ضمن میں ضبط کیا ہے، ان میں ایک قائل نے تو انہیں یوں قطعہ میں ضبط کیا ہے:

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافت جزء و کل قوت و فعل است در آخر زمان

تناقض کے تحقق کے لیے چوتھی شرط بیان کر رہے ہیں۔ محققین نے اسے امور ثنائیہ، آٹھ وحدتوں میں منحصر کیا ہے:

۱۔ وحدت موضوع، ۲۔ وحدت محمول، ۳۔ وحدت مکان، ۴۔ وحدت زمان، ۵۔ وحدت شرط، ۶۔ وحدت اضافت، ۷۔ وحدت جزء و کل، ۸۔ وحدت قوت و فعل

متاخرین نے انہیں صرف دو وحدتوں: وحدت موضوع اور وحدت محمول میں منحصر کر دیا ہے کہ باقی وحدتیں انہی دو میں داخل ہیں۔ وحدت شرط، وحدت جزء و کل دو وحدت موضوع اور وحدت زمان، وحدت مکان، وحدت اضافت اور وحدت قوت و فعل چار وحدت محمول میں داخل ہیں۔ جبکہ فارابی اس اتحاد کا صرف ایک ہی وحدت میں حصر کرتے ہیں اور وہ ہے وحدت نسبت جس میں تمام وحدتیں داخل ہیں، کیونکہ اگر اس ایک وحدت نسبت میں اتحاد ہوگا تو آٹھوں وحدتیں بذاتہ پائی جائیں گی اور اگر ان میں ایک بھی مفقود ہوگی تو حقیقت میں نسبت بدل گئی۔ حاصل یہ کہ اگر آپ اس اتحاد کو پھیلائیں تو آٹھ وحدتوں میں نظر آئے گا، سیٹ لیں تو دو وحدتوں میں دکھائی دے گا اور اگر مزید سمیٹیں تو صرف ایک وحدت نمودار ہوگی۔

وحدت موضوع کا مطلب یہ ہے کہ دونوں قاضیوں کا موضوع ایک ہو، جیسے زید قائم، زید لیس بقائم میں تناقض ہے کہ موضوع ایک ہے اور خالد لیس بقائم میں تناقض نہیں کہ موضوع بدل گیا۔

وحدت محمول کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا محمول ایک ہو، جیسے زید قائم اور زید لیس بقائم میں تناقض ہے کہ محمول ایک ہے اور زید لیس بجالس میں تناقض نہیں کہ محمول بدل گیا۔

وحدت مکان کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مکان ایک ہو، جیسے زید فی المسجد، زید لیس فی المسجد میں تناقض ہے کہ مکان ایک ہے اور زید لیس فی السوق میں تناقض نہیں کہ مکان بدل گیا۔

وحدت زمان کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا زمان ایک ہو، جیسے زید قائم لیلا، زید لیس بنائم لیلا میں تناقض ہے کہ زمان ایک ہے اور زید لیس بنائم نہارا میں تناقض نہیں کہ زمان بدل گیا۔

وحدت شرط کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کی شرط ایک ہو، جیسے زید متحرک الأصابع بشرط کونہ کاتباً، زید لیس بہتحرک الأصابع بشرط کونہ کاتباً میں تناقض ہے کہ شرط ایک ہے اور زید لیس بہتحرک الأصابع بشرط کونہ غیر کاتب میں تناقض نہیں کہ شرط بدل گئی۔

وحدت جزء و کل کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کے جزء و کل ایک ہوں، جیسے الزنجی أسود کلہ، الزنجی لیس بأسود کلہ میں تناقض ہے کہ کل ایک ہے اور الزنجی لیس بأسود جزئہ میں تناقض نہیں کہ کل جزء سے بدل گیا ہے۔

وحدت اضافت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کی اضافت ایک ہو، جیسے زید ابابکر، زید لیس ابابکر میں تناقض ہے کہ اضافت ایک ہے اور زید لیس ابابکر و زید لیس ابابکر، جیسے الخمر مسکر بالفعل، الخمر لیس بفسک بالفعل میں تناقض نہیں کہ اضافت بدل گئی ہے۔

وحدت قوت و فعل کا مطلب یہ ہے کہ دونوں قوت و فعل میں ایک ہوں، جیسے الخمر مسکر بالفعل، الخمر لیس بفسک بالفعل میں تناقض نہیں کہ فعل ایک ہے اور الخمر لیس بفسک بالقوة میں تناقض نہیں کہ فعل قوت سے بدل گیا ہے۔

بحیث یلزم لذاتہ

سوال ہوتا تھا کہ تعریف میں یلزم کی قید کیوں لگائی؟

جواب دیا کہ اس قید سے کہ وہ اختلاف نکل گیا جو موجب جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے درمیان واقع ہوتا ہے، اس لیے کہ کبھی یہ دونوں ایک ساتھ صادق آجاتے ہیں، جیسے بعض الحيوان انسان اور بعض الحيوان ليس بالانسان، چنانچہ دو جزئیہ کے درمیان تناقض متحقق نہیں ہوتا۔

أو بالعکس

سوال ہوتا تھا کہ تعریف میں بالعکس کی قید کا کیا فائدہ ہے؟

تو جواب دیا اس سے مراد یہ ہے کہ دونوں قاضیوں میں سے ہر ایک کے کذب سے دوسرے کا صدق لازم آئے۔ اس قید سے وہ اختلاف نکل گیا کہ جو موجب کلیہ اور سالبہ کلیہ میں واقع ہوتا ہے، کیونکہ کبھی یہ دونوں ایک ساتھ کاذب ہو جاتے ہیں، جیسے کل حیوان انسان اور لا شئ من الحيوان بالانسان، لہذا کبھی دو کلیہ کے درمیان بھی تناقض متحقق نہیں ہوتا۔ چنانچہ معلوم ہوا کہ دو قاضی اگر محصور ہوں تو ان دونوں کا کم (کلیت و جزئیت) میں مختلف ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ مصنف آگے بھی اس کی صراحت کریں گے۔

ولا بد من الاختلاف

یعنی (دو قضا یا میں) تناقض (کے ثبوت کے لیے) یہ شرط قرار دی جاتی ہے کہ دو قاضیوں میں سے ایک موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ، کیونکہ یہ بدیہی امر ہے کہ دو موجبہ اور اسی طرح دو سالبہ کبھی صدق و کذب میں ایک ساتھ جمع ہو جاتے ہیں۔ پھر اگر یہ دو قاضی محصور ہوں تو ان کا کم میں بھی مختلف ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ پہلے گزرا ہے اور اگر یہ دو قاضی موجبہ ہوں تو ان کا جہت میں بھی مختلف ہونا ضروری ہے، کیونکہ کبھی دو ضروریہ مطلقہ ایک ساتھ کاذب ہو جاتے ہیں، جیسے کل انسان کاتب بالضروریۃ اور لا شئ من الإنسان بکاتب بالضروریۃ اور دو ممکنہ عامہ ایک ساتھ صادق آجاتے ہیں، جیسے کل انسان کاتب بالامکان العام اور لا شئ من الإنسان بکاتب بالامکان العام۔

تعریف میں اختلاف القضیتین بمنزل جنس کے ہے اور بحیث یلزم فصل اول ہے، لذاتہ بھی مستقل فصل ہے، اس سے وہ اختلاف نکل گیا جو لذاتہ نہیں بلکہ کسی امر مساوی کے ساتھ ایک کے صدق دوسرے کے کذب کا متقاضی ہو، جیسے زید انسان اور زید لیس بنائم لیلا میں پہلے کا صدق دوسرے کے کذب کا متقاضی تو ہے لیکن لذاتہ نہیں بلکہ امر مساوی کے واسطے سے ہے کہ ناطق انسان کے مساوی ہے اب یا تو پہلے کو دوسرے کا دوسرے کو پہلے کی قوت میں کرنا ہوگا۔

نیز اس قید سے وہ اختلاف بھی نکل گیا جس میں خصوص مادہ کی وجہ سے ایک کا صدق دوسرے کے کذب کا تقاضا کرے۔

یہ دوسری فصل ہے۔

تفریع بیان کر رہے ہیں۔

یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ لفظ لا بد کبھی رکن میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی شرط میں اور یہاں شرط میں مستعمل ہے، نیز کیف میں اختلاف جمیع تناقض میں شرط ہے اور کم میں اختلاف تناقض کی ایک نوع میں شرط ہے اور وہ دو قاضیہ محصورہ کے درمیان تناقض ہے۔

فالنقیض للضرورة السکنة العامة و للدائمة المطلقة و للبشر و طة العامة الحینیة السکنة
للعرفیة العامة الحینیة المطلقة

و للبشرکة المفهوم المردد بین نقیض الجزئین و لکن فی الجزئیة بالنسبة إلى کل فرد
چنانچہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ، بشرطہ عامہ کی حینیہ ممکنہ اور عرفیہ عامہ کی حینیہ مطلقہ ہے۔
وہ مفہوم ہے جو اس کے دو جزوں کی نقیض کے درمیان مرد ہوتا ہے لیکن جزئیہ میں یہ تردید ہر فرد کی نسبت سے ہوگی۔

موجہات کے نقائص

فالنقیض للضرورة

جائے! کہ ہر شے کی نقیض اس کا رفع ہے، چنانچہ وہ قضیہ جس میں ایجاب یا سلب کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو،
اس کی نقیض وہ قضیہ ہے جس میں اس ضرورت کے سلب کا حکم لگایا گیا ہو اور ہر ضرورت کا سلب اس طرف مقابل کا عین امکان ہے۔
لہذا ضرورت ایجاب کی نقیض امکان سلب کی نقیض امکان ایجاب ہے۔ اور دوام کی نقیض سلب دوام ہے۔
پس دوام ایجاب کے رفع کو فعلیت لازم ہے۔ اور یہ بات آپ جان چکے ہیں کہ سلب دوام کو طرف مقابل سے فعلیت لازم ہے۔
اور دوام سلب کے رفع کو فعلیت ایجاب ہے۔

چنانچہ ممکنہ عامہ کی ضروریہ مطلقہ کی نقیض صریح ہے اور مطلقہ عامہ دائرہ مطلقہ کی نقیض کو لازم ہے۔
سوال ہوتا تھا کہ جب مطلقہ عامہ دائرہ مطلقہ کی نقیض نہیں، نقیض کا لازم ہے تو مطلقہ عامہ کو دائرہ مطلقہ کی نقیض کیوں کہا جاتا

تو جواب دیا کہ جب دائرہ کی نقیض صریح لا دوام کا کوئی ایسا مفہوم محصل نہیں جو قطعی یا متداولہ متعارفہ کے درمیان معتبر ہو تو
مطلقہ نے کہہ دیا کہ دائرہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے۔

پھر معلوم ہو کہ حینیہ ممکنہ کی نسبت مشروطہ عامہ کی طرف ایسی ہے جیسی ممکنہ عامہ کی نسبت ضروریہ مطلقہ کی طرف۔ یہ اس لیے کہ
حینیہ ممکنہ وہ قضیہ ہے جس میں جانب مخالف سے ضرورت و مافی کا حکم لگایا گیا ہو، جیسے ہمارے قول بالضرورة کل کاتب متحرک
الأصابع مادام کاتباً کی نقیض لیس بعض الکاتب بمتحرک الأصابع حین ہو کاتب بالامکان ہے۔
اور حینیہ مطلقہ، یعنی اس قضیہ کی نسبت جس میں نسبت کی فعلیت کا حکم لگایا گیا ہو جب ذات موضوع وصف عنوانی سے
متصف ہو، عرفیہ عامہ کی طرف ایسی ہے جیسی مطلقہ عامہ کی نسبت دائرہ مطلقہ کی طرف ہے۔ اور یہ اس لیے کہ عرفیہ عامہ میں جب تک
ذات موضوع وصف عنوانی سے متصف ہو، نسبت کے دوام کا حکم ہوتا ہے، لہذا عرفیہ عامہ کی نقیض صریح اس دوام کا سلب ہے اور اسے
وصف عنوانی کے بعد اوقات میں طرف مقابل کا وقوع لازم ہوتا ہے۔ اور یہ اس حینیہ مطلقہ کا معنی ہے جو کیف میں عرفیہ عامہ کے
مخالف ہو، چنانچہ ہمارے قول بالادوام کل کاتب متحرک الأصابع مادام کاتباً کی نقیض ہمارا قول لیس بعض الکاتب
بمتحرک الأصابع حین ہو کاتب بالفعل ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ آٹھ بساط میں سے چھ کی نقیضوں کو بیان کیا اور دو بسیطوں وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقیضوں کو کیوں
بیان نہیں کیا؟

- ۱۔ یہ مذکورہ دلیل پر تفریع بیان کر رہے ہیں۔
- ۲۔ اس لیے کہ ضروریہ مطلقہ میں ضرورت ایجاب یا ضرورت سلب کا حکم ہوتا ہے اور اس کی نقیض صریح اس کا رفع ہے اور وہ بعینہ جانب مخالف کا امکان
ہے اور یہی ممکنہ عامہ کا مفہوم ہے، جیسے کل انسان حیوان بالضرورة کی نقیض بعض الإنسان لیس بحیوان بالامکان العامہ ہے۔
- ۳۔ اس لیے کہ دائرہ مطلقہ میں دوام ایجاب یا دوام سلب کا حکم ہوتا ہے اور اس کی نقیض اس کا رفع ہے۔ اور وہ بعینہ جانب مخالف کا فعل ہوتا نہیں۔ اس
لیے التزام مطلقہ عامہ لیا کہ یہ دوام ایجاب اور دوام سلب کے رفع کو لازم ہے۔
- ۴۔ یعنی دائرہ مطلقہ کی حقیقی نقیض لا دوام کے مفہوم کا کوئی قضیہ علوم میں معتبر اور مستعمل نہیں اس لیے مجازاً مطلقہ عامہ پر ہی نقیض کا اطلاق کر دیا، گو یا لازم
کو لازم بنا دیا۔
- ۵۔ یعنی جس طرح ممکنہ عامہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ہے اسی طرح حینیہ ممکنہ مشروطہ عامہ کی نقیض ہے اس لیے کہ مشروطہ عامہ میں نسبت ایجابی و سلبی بشرط
وصف عنوانی ضروری ہوتی ہے اور اس کی نقیض اس کا رفع ہے اور یہ بعینہ حینیہ ممکنہ ہے لہذا یہ مشروطہ عامہ کی نقیض ہے۔
- ۶۔ یعنی جس طرح مطلقہ عامہ دائرہ مطلقہ کی نقیض صریح نہیں، اس کا لازم ہے اس طرح حینیہ مطلقہ بھی عرفیہ عامہ کی نقیض صریح نہیں اس لیے کہ عرفیہ عامہ
میں نسبت ایجابی و سلبی بشرط وصف عنوانی دائمی ہوتی ہے اور اس کی نقیض اس کا رفع ہے۔ اور یہ حینیہ مطلقہ جو عرفیہ عامہ کی نقیض ہے، کو لازم ہے۔

۱۔ قضا یا موجہات میں تناقض کی تفصیل اور صورتیں بیان کر رہے ہیں۔

۲۔ جیسے مطلق کی نقیض لا مطلق ہے، یعنی مطلق کا رفع ہے۔ یہ رفع دو طرح کا ہے: صریح اور التزامی، صریح وہ رفع ہے جو معتبر اور مفہوم محصل ہوا ہے
نقیض صریح کہتے ہیں۔ اور التزامی وہ رفع ہے جو معتبر اور مفہوم محصل کو لازم ہوا اور اس کے مساوی ہوا، اسے نقیض التزامی کہتے ہیں۔

۳۔ خواہ ضرورت ایجاب ہو یا ضرورت سلب۔

۴۔ یعنی سالبہ ممکنہ عامہ

۵۔ یعنی موجبہ ممکنہ عامہ

۶۔ یعنی لا دوام ہے، دوام ذاتی ہو تو لا دوام ذاتی اور وصفی ہو لا دوام وصفی۔

۷۔ یعنی مطلقہ عامہ جو کیف میں مخالف ہوگا۔

۸۔ یعنی موجبہ دائرہ مطلقہ کی نقیض سالبہ مطلقہ عامہ ہوگی۔

۹۔ اور سالبہ دائرہ مطلقہ کی نقیض موجبہ مطلقہ عامہ ہوگی۔

تو جواب دیا کہ مصنف بسا نکٹ میں سے وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نفیوں کے بیان کے اس لیے درپے نہیں ہوئے کہ ان سے وہ غرض متعلق نہیں ہوتی جو عکس اور قیاسوں کی مباحث میں آگے آ رہی ہے۔ بخلاف باقی بسا نکٹ کے، اس میں تامل کیجئے۔

وللمركبة

آپ یہ بات جان چکے ہیں کہ ہر شے کی نفی اس کا رفع ہے تو یہ بھی جان لیجئے! کہ مرکبہ کا رفع اس کے دو جزوں میں سے ایک کے رفع سے ہوتا ہے تعین کے طور پر نہیں بلکہ مانعہ الخلو کے طور پر۔ اس لیے کہ جائز ہے کہ مرکبہ کا رفع اس کے دونوں جزوں کے رفع سے ہو۔ چنانچہ تفسیر مرکبہ کی نفی منع خلو کے طور پر اس کے دونوں جزوں میں سے ایک کی نفی ہے۔ لہذا ہمارے قول کل کاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام کاتب لا دائما یعنی لا شئ من الکاتب بہتحرک الأصابع بالفعل کی نفی تفسیر منفصلہ مانعہ الخلو ہے جو ہمارا قول (بعض الکاتب لیس بہتحرک الأصابع بالامکان حین ہو کاتب و (بعض الکاتب متحرك الأصابع دائما ہے۔

آپ مرکبات کے حقائق اور بسا نکٹ کی نقائص پر مطلع ہونے کے بعد مرکبات کی نقائص کی تفصیل کے استخراج پر قادر ہو سکتے ہیں۔

ولكن في الجزئية

سوال ہوتا تھا کہ للمركبة المفهوم المردد سے تو اس امر کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ جس طرح مرکبہ کلیہ کی نفی مفہوم

- ۱۔ یہ کہ ان نفیوں کو ایک ضرورت کی غرض سے بیان کیا ہے، ان دو کی چونکہ ضرورت پیش نہیں آتی اس لیے ان کی نفیوں کو بیان نہیں کیا۔
- ۲۔ یہ کہ ان کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے اس لیے ان کی نفیوں کو بیان کر دیا۔
- ۳۔ یہ کہ مناسب یہی تھا کہ ان کی نفیوں کو بھی بیان کر دیا جاتا کہ نفیوں کا باب پورا ہو جاتا۔
- ۴۔ موجبات مرکبہ کلیہ کی نقائص بیان کر رہے ہیں۔ موجبات مرکبہ چونکہ دو بسیطوں سے مرکب ہوتے ہیں اس لیے ان کی نفیوں دونوں کے سلب سے حاصل ہوگی۔
- ۵۔ کیونکہ مرکبہ کا رفع بھی ایک جزء کے رفع سے حاصل ہوتا ہے اور کبھی دوسرے جزء کے رفع سے، خواہ دونوں جزوں کے رفع کے ضمن میں ہو یا ایک کے، بہر حال رفع مرکبہ کو وحدت لازم ہے، یعنی مرکبہ کا سلب اس کے دونوں جزوں میں سے کسی ایک کے سلب سے حاصل ہوتا ہے مگر بطور تعین نہیں کہ صرف پہلے جزء کا سلب ہو دوسرے کا نہیں یا دوسرے کا سلب ہو پہلے کا نہیں، اس لیے کہ تعین پر نفیوں کا کذب پر جمع ہونا لازم آئے گا۔
- ۶۔ محال ہے اور جس سے محال لازم آئے وہ خود محال ہوتا ہے۔
- ۷۔ اس لیے کہ مرکبہ کا سلب بھی ایک جزء کے سلب سے ہوتا ہے اور کبھی تمام اجزاء کے سلب سے۔
- ۸۔ یہ تفسیر مشروط خاصہ ہے جو مشروط عامہ اور مطلقہ عامہ سے مرکب ہے۔

یعنی حیثیہ ممکنہ اور دائمہ مطلقہ

یہ کہ آپ جاہل تو قواعد بالائی روشنی میں مرکبات کی نقائص معلوم کر سکتے ہیں۔ یوں کہ پہلے مرکبہ کلیہ کی تحلیل کریں اس سے دو بسیطے حاصل ہوں گے۔ پھر ان کی نفی معلوم کریں پھر ان کو آپس میں ملا دیں اور درمیان میں حرف تردید (یا) داخل کر دیں، یوں اس طرح تفسیر منفصلہ مانعہ الخلو بن جائے گا اور یہی اس مرکبہ کی نفی ہوگی۔

مردد ہے اسی طرح مرکبہ جزئیہ کی نفی بھی مفہوم مردد ہے حالانکہ مرکبہ جزئیہ کی یہ نفی درست نہیں۔

تو جواب دیا کہ مراد یہ کہ تفسیر مرکبہ جزئیہ کی نفیوں کے اختیار کرنے میں اس کے دونوں جزوں کی نفیوں کے درمیان تردید کافی نہیں جو دو کلیہ ہیں، کیونکہ کبھی مرکبہ جزئیہ کا زب ہوتا ہے، جیسے ہمارا بعض الحيوان انسان بالفعل لا دائما کہتا۔ اور اس کے دونوں جزوں کی نفی میں بھی کا زب ہوتی ہیں، جیسے ہمارا ایک قول لا شئ من الحيوان يانسان دائما اور دوسرا قول کل حيوان انسان دائما۔

پس مرکبہ جزئیہ کی نفی حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ موضوع کے کل افراد کو رکھا جائے، کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ جزئیہ کی نفی کلیہ ہے۔ پھر دونوں جزوں کی نفیوں کے درمیان افراد میں سے ہر ایک فرد کی طرف نسبت کر کے تردید کی جائے۔

چنانچہ مثال مذکور میں یوں کہا جائے گا: کل حيوان إما انسان دائما أو ليس بإنسان دائما۔ اس صورت میں نفی صادق ہوگی جو تفسیر حملیہ مرددہ المحمول ہے۔ پس مصنف کے قول (لی کل فرد کا مطلب یہ ہے کہ تردید کی نسبت موضوع کے افراد میں سے ہر فرد سے کی جائے گی۔

۱۔ کیونکہ جزئیہ کی نفی کلیہ ہوتی ہے۔

۲۔ کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ بعض الحيوان انسان دائما اور بعض الحيوان ليس بإنسان دائما۔

۳۔ یعنی تفسیر کلیہ لایا جائے۔

۴۔ مرکبہ جزئیہ کی نفی کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے اس کے موضوع پر کلیہ کا سور داخل کیا جائے پھر اس کے بعد اس کے دونوں محمولوں کی نفیوں کے درمیان حرف تردید لا کر اس کے موضوع کے تمام افراد کی طرف نسبت کی جائے تو یہ تفسیر حملیہ مرددہ المحمول ہوگا جو مرکبہ کی نفی کہلائے گا۔

۵۔ یعنی جس کے محمول پر حرف تردید داخل کیا گیا ہو۔

۶۔ سوال ہو سکتا ہے کہ اصل تفسیر وجودیہ لا دائمہ جزئیہ بھی موجب ہے اور اس کی نفی تفسیر حملیہ مرددہ المحمول بھی موجب ہے حالانکہ تاقض میں جس طرح کم میں اختلاف ضروری ہے اس طرح کیف میں بھی ضروری ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی حقیقتاً نفی نہیں، مجازاً نفی ہے کیونکہ یہ اس کی نفی کے مساوی اور اسے لازم ہے۔

۷۔ تاقض: حاصل یہ کہ تاقض و تفسیر کا ایجاب و سلب میں اس طرح مختلف ہونا کہ ایک کے صدق سے دوسرے کا کذب یا ایک کے کذب سے دوسرے کا صدق لازم آجائے۔

فصل: العکس المستوی تبدیلی طرفی القضية مع بقاء الصدق والکیف۔
عکس مستوی، صدق و کیف کی بقا کے ساتھ قضیہ کی دونوں طرفوں کو بدلنا ہے۔

عکس مستوی

طرفی القضية
سوال ہوتا تھا کہ عکس کی تعریف جامع نہیں، یہ صرف حملیہ کے عکس کو شامل ہے، شرطیہ کے عکس کو نہیں کیونکہ تعریف میں طرفین سے متبادر موضوع اور محمول ہیں اور وہ حملیہ میں ہوتے ہیں، شرطیہ میں تو مقدم اور تالی ہوتے ہیں۔
تو جواب دیا کہ خواہ یہ طرفین لہ موضوع اور محمول ہوں لہ یا مقدم اور تالی لہ۔
سوال ہوتا تھا کہ عکس کی تعریف تبدیل (معنی مصدری) سے کرنا درست نہیں، ورنہ الموجبة أنما تنعکس جزئیہ کر درست نہیں ہوگا اس لیے کہ موجبہ جزئیہ تبدیل نہیں بلکہ وہ قضیہ ہے جو (عمل) تبدیل کے بعد حاصل ہوا ہے۔
تو جواب دیا کہ معلوم ہو کہ عکس کا اطلاق جس طرح معنی مصدری مذکور (تبدیل) پر ہوتا ہے اسی طرح اس کا اطلاق اس قضیہ (معکوسہ) پر بھی ہوتا ہے جو تبدیل کے بعد حاصل ہوتا ہے اور یہ اطلاق مجازی ہے جو لفظ کے ملفوظ پر اور خلق کے مخلوق پر اطلاق کے قبیل سے ہے۔

مع بقاء الصدق

سوال ہوتا تھا کہ یہ تعریف قضیہ کا ذبہ کے عکس کو شامل نہیں کہ تعریف میں بقائے صدق کا لحاظ ہے جس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ اصل اور عکس دونوں کا واقع اور نفس الامر میں صدق ضروری ہے اور قضیہ کا ذبہ میں ایسے نہیں ہوتا۔
تو جواب دیا کہ صدق کے بقا کی یہ شرط اس معنی میں ہے کہ اصل کو اگر صدق فرض کر لیا جائے تو اس کے صدق ہونے

طرفین میں تعین بیان کر رہے ہیں۔ تناقض کی بحث سے فارغ ہو کر عکس کی بحث میں شروع ہو رہے ہیں عکس دو طرح کے ہیں، ایک عکس مستوی اور دوسرا عکس نقیض، ان میں عکس نقیض بمنزلہ مرکب کے ہے کہ اس میں پہلے قضیہ کی نقیض لائی جاتی ہے پھر اس کا عکس کیا جاتا ہے۔ اور عکس مستوی بمنزلہ مفرد کے ہے اور مفرد طبعاً مقدم ہوتا ہے، اور مرکب مؤخر ہے اس لیے عکس مستوی کو عکس نقیض پر مقدم کیا۔ اسے عکس مستقیم بھی کہتے ہیں کہ ان کے بنانے کا طریقہ سیدھا اور آسان ہے بخلاف عکس نقیض کے کہ اس کا طریقہ آسان اور سیدھا نہیں۔

۱۔ جبکہ قضیہ حملیہ ہو۔

۲۔ جبکہ قضیہ شرطیہ ہو۔

۳۔ یعنی لفظ عکس کا اطلاق معنی مصدری تبدیل پر حقیقی ہے اور اسم مفعول قضیہ معکوسہ پر مجازی ہے، جیسے لفظ کا اطلاق معنی مصدری (پہنچنے) پر حقیقی اور ملفوظ (اسم مفعول) پر مجازی ہے، ایسے ہی خلق کا معنی مصدری (پیدا کرنے) پر حقیقی اور مخلوق پر مجازی ہے۔

فیاء الہدیٰ علی شرح الہدیٰ
اس کے عکس کا صدق ہونا بھی لازم آئے گا، یہ نہیں کہ دونوں کا واقع میں صدق ہونا ضروری ہے۔

والکیف

یعنی اگر اصل قضیہ موجبہ ہے تو عکس بھی موجبہ ہوگا اور اگر اصل سالبہ ہے تو عکس بھی سالبہ ہوگا۔

۱۔ اس لیے کہ عکس قضیہ، قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور لازم کا وجود ملزوم کے وجود کے بغیر محال ہوتا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ اصل قضیہ کے صدق ہونے کے ساتھ اس کا عکس بھی صدق ہو، جیسے بعض الإنسان عالم صادق ہے اور اس کا عکس بعض العالم الإنسان بھی صادق ہے۔
۲۔ یہ کہ اگر اصل قضیہ کا ذبہ ہو اور اسے صادق مان لیا جائے تو اس کا عکس بھی صادق ماننا پڑے گا، مثلاً اگر کوئی کل انسان حج کو صادق مانتا ہے تو اسے اس کے عکس بعض الحج الإنسان کو بھی صادق ماننا پڑے گا۔

غرضیکہ تعریف میں صدق سے مراد مطلق صدق ہے جو واقعی اور فرض دونوں کو شامل ہے، صرف واقعی مراد نہیں۔
۳۔ یہ عکس کے ثبوت اور تحقق کی دوسری شرط ہے۔ یہ اس لیے کہ جب مناطہ نے اکثر تقاضا معکوسہ کو کیف اور صدق میں اصل قضیہ کے موافق پایا تو انہوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ تقاضا معکوسہ میں صدق کا مداریف کے موافق ہونے پر ہے، چنانچہ انہوں نے بقائے کیف کی شرط ضروری قرار دے دی۔ تاہم چونکہ بسا اوقات کسی مادہ میں عکس اصل قضیہ کے ساتھ تو صادق آتا ہے، لیکن کیف میں اس کے ساتھ موافق نہیں ہوتا اس لیے اکثر کی قید لگائی۔

اور یہ اس قضیہ میں ہوتا ہے جس میں موضوع سے محمول عام ہو، جیسے کل الإنسان حیوان موجب کلیہ صادق ہے اور اس کا عکس بعض الحيوان لیس بیانسان سالبہ جزئیہ بھی صادق ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ یہ دوسری شرط فضول ہے۔ پہلی شرط ہی کافی ہے اس لیے کہ جب اصل قضیہ کے ساتھ عکس صادق ہوگا تو کیف میں اتحاد بھی لازمی ہوگا۔ کیونکہ اگر کیف میں اتحاد نہ ہوگا تو عکس کا صادق ہونا لازم نہیں آئے گا۔ مثلاً کل الإنسان حیوان کا عکس بعض الحيوان الإنسان صادق ہے کہ دونوں کیف میں متحد ہیں اور کل الإنسان ناطق کا عکس بعض الناطق لیس بیانسان صادق نہیں کہ دونوں کا کیف میں اتحاد نہیں۔

والموجبة انما تنعکس جزئیة لجواز عموم المحمول أو التالی، والسالبة الكلية تنعکس سالبة كلية ولا لزوم سلب الشئ عن نفسه والجزئیة لا تنعکس أصلاً لجواز عموم الموضوع أو البقدر
اور موجبہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ حملیہ میں محمول اور شرطیہ میں تالی عام ہو جائے۔ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے، ورنہ شے کا سلب اپنی ذات سے لازم آئے گا۔ اور سالبہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں آتا، کیونکہ موضوع یا مقدم عام ہو سکتا ہے۔

محسورات کے عکس

انسان تنعکس جزئیة

یعنی موجبہ خواہ کلیہ ہو، جیسے کل انسان حیوان خواہ جزئیہ ہو، جیسے بعض حیوان انسان، کا عکس موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے، موجبہ کلیہ نہیں، موجبہ جزئیہ صادق آتا تو ظاہر ہے اس لیے کہ یہ بدیہی ہے کہ جب محمول اس فرد پر صادق آتا ہے جس پر موضوع کا یا بعضاً صادق آتا ہے تو اس فرد پر موضوع اور محمول دونوں صادق آتے ہیں، چنانچہ محمول موضوع کے افراد پر فی الجملہ صادق آتا ہے۔

اور رہا کلیہ کا صادق نہ آتا تو وہ اس لیے کہ قضیہ موجبہ میں محمول کبھی موضوع سے اعم ہوتا ہے، چنانچہ اگر قضیہ کا عکس کیا جائے تو موضوع اعم ہو جائے گا تو اس صورت میں اخص کا اعم پر کلی طور پر صادق آنا محال ہے، لہذا وہ عکس جو تمام مادوں میں لازم اور صادق

گویا الموجبہ پر الف لام استغراق کا ہے، چنانچہ یہ موجبہ کلیہ اور جزئیہ دونوں کو شامل ہے۔

عکس کی تعریف کے بعد محسورات اربعہ اور موجبات کے عکس میں شروع ہو رہے ہیں۔ سب سے پہلے موجبہ کلیہ کا عکس بیان کیا اس لیے کہ سالبہ میں سلب ہوتا ہے اور موجبہ میں ایجاب اور ایجاب کو سلب پر فوقیت حاصل ہے۔ نیز موجبہ میں عکس اس کے دونوں فردوں کلیہ اور جزئیہ میں جاری ہوتا ہے اور سالبہ میں اس کے صرف ایک فرد کلیہ میں جاری ہوتا ہے اور عکس کا دو فردوں میں جاری ہونا ایک فرد میں جاری ہونے سے اوٹی ہے اور با جہور کا سالبہ کلیہ کے عکس کو پہلے بیان کرنا تو وہ اس لیے ہے کہ اس کا عکس کلیہ آتا ہے جبکہ موجبہ کا جزئیہ آتا ہے تو کلیہ جزئیہ سے بہر حال افضل ہے۔ اس لیے کہ علوم میں زیادہ تر کلیہ ہی مفید ہوتا ہے کہ تمام افراد کو شامل ہے اور جزئیہ بعض کو۔ تاہم جہور کی یہ توجیہ کمزور ہے اس لیے کہ کلیہ بمنزلہ مرکب ہے اور جزئیہ بمنزلہ مفرد ہے اور مفرد کو طبعاً مرکب پر تقدم حاصل ہے، چنانچہ موجبہ کے عکس کو پہلے بیان کیا۔

یہ دعویٰ ہے جس کے دو جز ہیں: ایک جزء ایجابی اور دوسرا جزء سلبی، جزء ایجابی یہ ہے کہ موجبہ کا عکس صرف موجبہ جزئیہ آتا ہے اور جزء سلبی یہ ہے کہ موجبہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا۔ انما کلیہ حصہ ہے جو حصہ کا فائدہ دے رہا ہے۔

دعویٰ کے پہلے جزء ایجابی کی دلیل دے رہے ہیں۔

جس سے موجبہ جزئیہ تحقیق ہو جاتا ہے کہ اس میں موضوع اور محمول بعض افراد میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہیں۔

یہ کہ لامحالہ محمول موضوع کے بعض افراد پر صادق آتا ہے اور یہی موجبہ جزئیہ ہے۔

آتا ہے، وہ موجبہ جزئیہ ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ یہ تو حملیات میں عکس کا بیان ہے، شرطیات میں عکس کا بیان کہاں کیا؟
جواب دیا کہ یہ حملیات میں عکس کا بیان ہے اور اسی پر شرطیات میں عکس کے حال کو قیاس کر لیں۔

لجواز عموم المحمول

سوال ہوتا تھا کہ انسان تنعکس جزئیہ میں دو دعوے تھے کہ ایک یہ کہ موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ، کا عکس جزئیہ آتا ہے اور دوسرا

یہ کہ کلیہ نہیں آتا تو لجواز سے کس دعویٰ کی دلیل دی؟

تو جواب دیا کہ یہ حصر مذکور کے جزء سلبی کا بیان ہے، رہا ایجاب جزئی تو وہ بدیہی ہے تہ جیہا کہ بیان ہوا۔

ولا لزوم سلب الشئ عن نفسه

اس کی تقریر میں یہ کہا کہ جب ہمارا قول لاشئ من الإنسان بحجر صادق ہے تو اس کا عکس لاشئ من الحجر یا انسان بھی صادق ہے، ورنہ اس کی نقیض صادق آئے گی جو بعض الحجر انسان ہے۔ سو ہم اس نقیض کو اس کی اصل سے ملاتے ہیں اور یوں کہتے ہیں: بعض الحجر انسان و لاشئ من الإنسان بحجر نتیجہ آئے گا: بعض الحجر ليس بحجر، اور یہ سلب الشئ عن نفسه ہے، یہ محال ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ اس محال کا منشا کیا ہے؟

یہ دعویٰ کے دوسرے جزء سلبی کی دلیل ہے، یہ کہ عکس اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور لازم کبھی اپنے ملزوم سے جدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ موجبہ کا عکس اگر کلیہ ہو تو وہ ہر مادہ میں ہونا چاہیے جبکہ ایسا نہیں، جیسے کل انسان حیوان صادق ہے لیکن اس کا عکس کل حیوان انسان صادق نہیں، کیونکہ حیوان کے ہر فرد کا انسان ہونا بدیہتہ باطل ہے۔

یعنی شرطیہ موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ، کا عکس جزئیہ ہی آئے گا، کلیہ آئے تو کذب لازم آئے گا۔ یہ حکم صرف شرطیہ متعلقہ مزویہ کے ساتھ خاص ہے، متعلقہ اتفاقیہ میں یہ حکم جاری نہیں ہوگا کہ اس میں حکم اتفاق کی تقدیر ہوتا ہے اور جس میں اس طرح کا حکم ہو، اس کا عکس اسے لازم نہیں ہوتا حالانکہ عکس اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور نہ ہی یہ حکم منفصلہ میں جاری ہوگا کہ عکس میں تبدیلی معنوی ہوتی ہے اور منفصلہ میں ایسی کوئی معنوی تبدیلی نہیں ہوتی۔

اور بدیہی کی دلیل نہیں دی جاتی، کیونکہ دلیل کسی دعویٰ نظری کی دی جاتی ہے۔

یہ دلیل خلف ہے اور دلیل خلف یہ ہے کہ دعویٰ کی نقیض کو باطل کر کے اپنے مطلوب کو ثابت کرنا، ہواشات المطلوب بہ بطلان نقیض البدعا دعویٰ کی نقیض باطل کر کے مطلوب کو ثابت کرنا۔

کیونکہ اگر نقیض بھی صادق نہ آئے تو ارتقا نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے۔

یہ کہ نقیض کو قیاس کا صفر بنایا کہ موجبہ ہے اور اصل قضیہ کو کبریٰ بنایا کہ کلیہ ہے، قیاس کی پہلی شکل کی یہی شرطیں ہیں۔

تو جواب دیا کہ اس محال کا منشا عکس کی نفیض ہے کیونکہ اصل قضیہ صادق ہے اور ہیئت بھی ملحقہ ہے۔ پس عکس کی نفیض باطل ہے۔ چنانچہ عکس حق ہے جو مطلوب ہے۔

لجواز عموم الموضوع
یہ کہ موضوع کے عام ہونے کے وقت اخص کا بعض اعم سے سلب تو صحیح ہے، لیکن اعم کا بعض اخص سے سلب صحیح نہیں، مثلاً بعض الحيوان ليس بالإنسان تو صادق ہے مگر بعض الإنسان ليس بحيوان صادق نہیں۔

أو المقدم

مثلاً لا يكون إذا كان الشيء حيوانا كان إنسانا صادق ہے، مگر قد لا يكون إذا كان الشيء إنسانا كان حيوانا صادق نہیں۔

و أما بحسب الجهة فمن الموجبات تنعكس الدائمتان والعامتان حينية مطلقة، والخاصتان حينية لادائمة، الوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة ولا عكس للممكنيتين۔
رہا جہت کے اعتبار سے تو موجبات میں سے ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس حینیہ مطلقہ آتا ہے، مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا حینیہ لادائمہ، وقتیہ، منتشرہ، وجودیہ لادائمہ، وجودیہ لا ضروریہ اور مطلقہ عامہ کا مطلقہ عامہ آتا ہے اور ممکنہ اور ممکنہ خاصہ کا عکس نہیں آتا۔

موجبات کے عکوس

و أما بحسب الجهة

یعنی یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے، یہ قضایا کا کیف لہ اور کم لہ کے اعتبار سے عکس آنے کا بیان ہے، رہا جہت کے اعتبار سے تو ایہ ہے۔

الدائمتان

یعنی یہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ، مثلاً جب ہمارا قول بالضروریۃ دائما کل انسان حیوان صادق ہے تو ہمارا قول بعض الحيوان انسان بالفعل حین ہو حیوان (عکس) بھی صادق ہے۔ ورنہ اس کی نفیض صادق آئے گی جو دائما لاشئ من الحيوان بیان انسان ما دام حیوانا ہے۔ پس یہ نفیض اصل کے ساتھ مل کر نتیجہ دے گی لاشئ من الإنسان بالضروریۃ دائما اور یہ خلاف مفروض ہے۔

والعامتان

یعنی مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ، مثلاً جب بالضروریۃ، بالذوام کل کاتب متحرك الأصابع ما دام کاتب صادق ہے (عکس) بعض متحرك الأصابع کاتب بالفعل حین ہو متحرك الأصابع بھی صادق ہے۔ ورنہ اس کی نفیض صادق آئے گی جو دائما لاشئ من متحرك الأصابع بکاتب ما دام متحرك الأصابع اور یہ نفیض اصل کے ساتھ مل کر نتیجہ دے گا۔

یعنی ایجاب و سلب

یعنی کثرت و جزئیت

یہ کہ جب ہم نے اس نفیض کو اصل کے ساتھ ملایا تو اصل کو موجب ہونے کی وجہ سے منفی بنا یا اور اس نفیض کو کلیہ ہونے کی وجہ سے کبریٰ بنا یا تو شکل اول حاصل ہو گئی۔

لہذا نفیض باطل ہے کہ یہ باطل کو مستلزم ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو، وہ خود باطل ہوتا ہے، چنانچہ اصل عکس صادق ہے۔

یعنی ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس حینیہ مطلقہ آتا ہے۔ اس لیے کہ ان میں افراد موضوع کے لیے وصف محمول ہمیشہ ثابت و منفی ہوتا ہے اور حینیہ مطلقہ میں کسی ایک زمانہ میں ثابت و منفی ہوتا ہے، لہذا یہ چاروں مطلقہ کو لازم نہیں۔

۱۔ کیونکہ وہ مفروض الصدق ہے اور جو مفروض الصدق ہوتا ہے، وہ کاذب نہیں ہوتا۔

۲۔ اس لیے کہ شکل اول کے نتائج کی شرطیں ایجاب صغریٰ، کلیت کبریٰ اور فعلیت کبریٰ تینوں متحقق ہیں۔

۳۔ کیونکہ یہ محال کو مستلزم ہے اور جو محال کو مستلزم ہو، وہ ضروریۃ باطل ہوتی ہے۔

۴۔ سالبہ جزئ یہ صادق ہے کہ اس میں حیوان کے بعض افراد سے انسان ہونے کی نفی ہے، اور یہ جائز ہے۔

۵۔ کہ اس میں انسان کے بعض افراد سے حیوان ہونے کی نفی ہے جو قطعاً جائز نہیں۔ اور جب سالبہ جزئ یہ نہیں تو سالبہ کلیہ تو بطریق اولیٰ نہیں آئے گا، کیونکہ سالبہ کلیہ میں اعم کا اخص کے تمام افراد سے سلب ہوتا ہے تو جب اعم کا اخص کے بعض افراد سے سلب صحیح نہیں تو تمام افراد سے سلب کیونکر ہوگا۔ تو ثابت ہوا کہ سالبہ جزئ یہ کا بالکل عکس نہیں آتا نہ سالبہ جزئ یہ اور نہ سالبہ کلیہ۔ اور اگر کبھی کسی مادہ میں آجائے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ صادق آنے کا مطلب یہ ہے کہ تمام مادوں میں صادق آئے اس لیے کہ عکس اس قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور لازم اپنے ملزوم سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔

۶۔ بتارے ہیں کہ تعلیمات کی طرح شرطیات میں بھی سالبہ جزئ یہ کا عکس بالکل نہیں آتا، نہ سالبہ جزئ یہ اور نہ سالبہ کلیہ۔

۷۔ اس لیے کہ جس طرح حملیہ میں بعض اخص سے اعم کا سلب محال ہے اسی طرح شرطیہ میں بھی محال ہے کیونکہ شرطیہ میں تقادیر بمنزلہ افراد کے ہوتی ہیں۔

گی: بالضرورة بالادام لا شی من الکاتب بکاتب مادام کاتباً اور یہ خلاف مفروض ہے۔

والخاصتان

یعنی مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ، ان کا عکس حینیہ مطلقہ آتا ہے جو لا دوام سے مقید ہوتا ہے۔ دونوں کا عکس حینیہ مطلقہ آتا ہے لیے ہے کہ جب مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ صادق آئیں گے تو مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ بھی صادق آئیں گے اور یہ گزر چکا ہے کہ جب مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ صادق آئیں گے تو ان کے عکس میں حینیہ مطلقہ بھی صادق آئے گا۔

رہا لا دوام سے تو اس کے صدق کا بیان (دلیل) یہ ہے کہ اگر وہ صادق نہ آئے تو اس کی نفی صادق آئے گی اور اس کی نفی کو اصل کے جزء اول کے ساتھ ملائیں تو ایک نتیجہ دیتی ہے اور اسی نفی کو اصل کے جزء ثانی کے ساتھ ملائیں تو اس نتیجہ کے منافی نتیجہ دیتی ہے، مثلاً جب بالضرورة بالادام کل کاتب متحرك الاصابع کا کاتب متحرك الاصابع لا دائماً صادق ہے تو اس کے عکس میں بعض متحرك الاصابع کاتب بالفعل حین هو متحرك الاصابع لا دائماً بھی صادق ہے۔ جزء اول کا صادق آتا تو مانع سے ظاہر ہو گیا، رہا جزء ثانی یعنی لا دوام کا صدق، جس کا معنی یہ ہے: لیس بعض متحرك الاصابع کاتباً بالفعل تو یہ اس لیے ہے کہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نفی صادق آئے گی اور وہ ہمارا قول کل متحرك الاصابع کاتب دائماً، چنانچہ ہم اسے اصل کے جزء اول کے ساتھ ملاتے ہیں اور یوں کہتے ہیں: کل متحرك الاصابع کاتب دائماً پھر ہم اسے اصل کے جزء ثانی کے ساتھ ملاتے ہیں اور کہتے ہیں: کل متحرك الاصابع کاتب دائماً و لا شی من الکاتب بمتحرك الاصابع بالفعل، نتیجہ دے گی: لا شی من متحرك الاصابع بمتحرك الاصابع بالفعل اور یہ نتیجہ سابق کے منافی ہے۔ چنانچہ عکس کے لا دوام کی نفی صادق ہونے سے لا متانی کا اجتماع لازم آتا ہے۔ پس نفی باطل ہے، لہذا لا دوام حق ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔

۱۔ کہ باطل کو مستلزم ہے اور مستلزم باطل خود باطل ہوتا ہے، لہذا اصل عکس صادق ہے۔

۲۔ اس لیے کہ جو عکس عام ہوگا وہ خاص کا بھی ہوگا، کیونکہ عام کا عکس عام کا لازم ہوتا ہے اور عام خاص کا لازم، اور لازم کا لازم ہوتا ہے، چنانچہ جو عام عکس ہوگا وہی خاص کا عکس بھی ہوگا۔

۳۔ جو مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ کر رہا ہے، اصل قضیہ کے لا دوام کا عکس نہیں۔ اگر اس کا عکس مطلقہ عامہ نہ ہو تو اس کی نفی دائمہ مطلقہ صادق آئے گا ورنہ ارتقاع نقیضین لازم آئے گا۔

۴۔ یعنی یہ نتیجہ سابقہ نتیجہ کے منافی ہے اور اس بات کو لازم کرتا ہے کہ عکس کے لا دوام کی نفی باطل ہے اس لیے قیاس اول اور ثانی دونوں کے کتب صادق ہیں، کیونکہ قیاس اول کا کبریٰ اصل قضیہ کا جزء اول ہے اور قیاس ثانی کا کبریٰ اصل قضیہ کا جزء ثانی ہے اور اصل چونکہ مفروض الصدق ہے اس لیے اس کا ہر جزء صادق ہے۔

۵۔ اجتماع المتناہیین کہا، اجتماع نقیضین نہیں کہا اس لیے کہ سالب کلیہ اصطلاحاً موجبہ کلیہ کی نفی نہیں کیونکہ نفیض میں ایجاب و سلب میں اختلاف ساتھ ساتھ کلیت و جزئیت میں بھی اختلاف ضروری ہے۔ یہاں صرف ایجاب و سلب میں اختلاف ہے، کلیت و جزئیت میں نہیں اور ثانی میں صرف ایجاب و سلب میں اختلاف ہی کافی ہے۔

یعنی ان پانچ قضایا وقتیہ، منتشرہ، وجودیہ لا ضروریہ، وجودیہ لا دائمہ اور مطلقہ عامہ میں سے ہر ایک کا عکس مطلقہ عامہ آتا ہے، چنانچہ کیا جائے گا کہ اگر کل جہ بے پانچ جہتوں میں سے کسی جہت کے ساتھ صادق آئے گا تو بعض جہ بے بھی صادق آئے گا، ورنہ اس کی نفی صادق آئے گی جو لا شی من جہ دائماً ہے اور یہ اصل کے ساتھ مل کر نتیجہ دے گی: لا شی من جہ بے اور یہ خلاف مفروض ہے۔

ولا عکس للمسکنتین

سوال ہوتا تھا کہ مشہور موجہات میں صرف گیارہ کا عکس آتا ہے، باقی ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ کا عکس کیوں نہیں آتا؟

تو جواب دیا کہ معلوم ہو کہ وصف موضوع کا صدق ذات موضوع سے پر ان قضیوں میں جو علوم میں معتبر ہیں، فارابی کے نزدیک بالا مکان ہے اور شیخ بوعلی سینا کے نزدیک بالفعل ہے۔ چنانچہ فارابی کی رائے و مذہب میں کل جہ بالا مکان کا معنی یہ ہے کہ وہ تمام افراد جن پر جہ بالا مکان صادق ہے، ان پر بھی بالا مکان صادق ہے۔ اور شیخ کی رائے و مذہب میں کل جہ بالا مکان کا معنی یہ ہے کہ وہ تمام افراد جن پر جہ بالفعل صادق ہے ان پر بھی بالا مکان صادق ہے اور شیخ کے طریق و اسلوب پر اس

پہلے چھ موجہات کا عکس الگ الگ دلیل خلف سے بیان کیا، اب پانچ موجہات کے عکس کو مجموعی طور پر بیان کر رہے ہیں تاکہ کلام طویل نہ ہو جائے اور مقصود بھی حاصل ہو جائے۔

منطقی بسا اوقات قضیہ کو اختصاری غرض سے اور انحصار کے وہم کو دور کرنے کے لیے موضوع کو ج اور محمول کو ب سے تعبیر کر دیتے ہیں، حروف تہجی میں سے ان دو کو اس لیے خاص کیا کہ الف ساکن ہے اس کا تہا تلفظ نہیں ہو سکتا اس لیے ب خاص کر لی۔ اور ان کا تلفظ بسیط ہوتا ہے مرکب نہیں، ج ب کہا جاتا ہے، جیم نہیں پھر ج کا عدد چونکہ تین ہے اس لیے اسے موضوع کے لیے خاص کیا تاکہ اس کے تین امور ذات موضوع، وصف موضوع اور مقدّم کی طرف اشارہ ہو جائے۔ اور ب کا عدد دو ہے، اسے محمول کے لیے خاص کیا تاکہ اس کے دو اور وصف محمول اور عقد حمل کی طرف اشارہ ہو جائے۔

تفسیر حلیہ میں دو عقد ہوتے ہیں، ایک عقد وضع اور دوسرا عقد حمل، عقد وضع موضوع کی جانب اور عقد حمل محمول کی جانب میں ہوتا ہے۔ عقد حمل کا مطلب ہے: وصف محمول کا ذات پر موضوع پر صدق جو بالاتفاق ضرورت، دوام، فعل اور امکان وغیرہ جہات میں سے کسی جہت سے ہو سکتا ہے۔ اور عقد وضع کا مطلب ہے: وصف موضوع کا ذات پر صدق جو بالاتفاق ضرورت اور دوام، ایسی جہت سے نہیں ہو سکتا، البتہ فعل اور امکان کی جہت میں اختلاف ہے۔ ابوصفر فارابی کے نزدیک امکان کی جہت سے معتبر ہے اور شیخ بوعلی سینا کے نزدیک فعل کی جہت سے معتبر ہے۔

اس لیے کہ ان کے نزدیک قضیہ حلیہ موجبہ میں وصف محمول ان افراد کے لیے ثابت ہوتا ہے جن پر وصف موضوع کا صدق ممکن ہو۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک قضیہ حلیہ موجبہ میں وصف محمول ان افراد کے لیے ثابت ہوتا ہے جن پر وصف موضوع کا صدق بالفعل ہو، چنانچہ کل انسان حیوان بالا مکان کا مطلب فارابی کے نزدیک یہ ہے کہ وہ تمام افراد جن کا انسان ہونا ممکن ہے، ان کا حیوان ہونا بھی ممکن ہے اور شیخ کے نزدیک مطلب یہ ہے کہ وہ تمام افراد جن کا انسان ہونا بالفعل صادق ہے، ان کا حیوان ہونا بھی ممکن ہے۔

نیز جب منطق و فلسفہ میں لفظ شیخ مطلق آئے تو اس سے مراد شیخ بوعلی سینا ہوتے ہیں۔

کا عکس یہ ہوگا کہ بعض وہ افراد جن پر ب بالفعل صادق ہے، ان پر ب بالفعل صادق ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس صورت میں اصل کے صدق سے عکس کا صدق لازم نہیں آتا۔ مثلاً جب یہ فرض کیا جائے کہ رکوب (سواری) زید بالفعل فرس میں منحصر ہے تو کل حصار بالفعل مرکوب زید بالامکان تو صادق ہے مگر اس کا عکس صادق نہیں جو بعض مرکوب زید بالفعل حصار ہے۔

سوال ہوتا تھا جب ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ کے عکس بارے دو مذہب ہیں تو مصنف نے لاعکس للممکنین کیوں فرمایا؟
تو جواب دیا کہ جب مصنف نے شیخ کا مذہب پسند کیا کہ لغت و عرف میں یہی معنی متبادر ہے، تو حکم لگایا کہ ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ کا عکس نہیں آتا ہے۔

و من السوالب تنعکس الدائمتان دائمة مطلقة، والعامتان عرفية عامة، والخاصتان عرفية لا دائمة في البعض، والبيان في الكل أن نقيض العكس مع الأصل ينتج المحال ولا عكس للبواق بالنقض
اور سوالب میں سے ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ کا عکس دائمہ مطلقہ آتا ہے، شرط عامہ اور عرفیہ عامہ کا عرفیہ و شرط خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس عرفیہ لا دائمہ فی البعض آتا ہے اور ہر ایک کے عکس کا بیان (دلیل) یہ ہے کہ عکس کی نقیض اصل کے ساتھ مل کر محال بنی رہتی ہے اور باقی موجبات کا عکس نہیں آتا جو دلیل مختلف سے ثابت ہے۔

سوالب کے عکوس

تنعکس الدائمتان دائمة

یعنی ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کا عکس دائمہ مطلق آتا ہے، مثلاً جب ہمارا قول لاشئ من الإنسان بحجری بالضرورة بالادوام صادق ہے تو اس کا عکس لاشئ من الحجر بالانسان دائما بھی صادق ہے۔ ورنہ اس کی نقیض صادق ہوگی جو بعض الحجر انسان بالفعل ہے اور یہ اصل کے ساتھ مل کر نتیجہ دے گی: بعض الحجر ليس بحجر دائما اور یہ خلاف مفروض ہے۔

والعامتان عرفية عامة

یعنی مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس عرفیہ عامہ آتا ہے، مثلاً جب بالضرورة بالادوام لاشئ من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتبا صادق ہے تو عکس بالادوام لاشئ من ساكن الأصابع بکاتب ما دام ساكن الأصابع بھی صادق ہے۔ ورنہ اس کی نقیض صادق ہوگی جو ہمارا قول بعض ساكن الأصابع كاتبا حین ہو ساكن الأصابع بالفعل ہے، اور یہ اصل کے ساتھ مل کر نتیجہ دے گی: بعض ساكن الأصابع ليس بساكن الأصابع حین ہو ساكن الأصابع اور یہ محال ہے۔

والخاصتان

یعنی مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ آتا ہے جو لا دوام فی البعض سے مقید ہوتا ہے۔ یہ مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی طرف اشارہ ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں: جب لاشئ من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتبا لا دائما صادق ہے تو لاشئ من الساكن بکاتب ما دام ساكنا لا دائما فی البعض، یعنی بعض الساكن كاتبا بالفعل بھی صادق ہے۔ رہا جزء اول عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ عکس آنا، اس کا بیان گزر چکا ہے کہ یہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کو لازم ہے اور یہ دونوں مشروطہ عامہ اور عرفیہ خاصہ کو لازم ہیں اور لازم کا لازم، لازم ہوتا ہے اور جزء ثانی مطلقہ جزئیہ صادق آنا اس لیے ہے کہ اگر صادق نہ آئے تو اس کی نقیض صادق آئے گی جو لاشئ من الساكن بکاتب دائما ہے اور یہ اصل کے لا دوام جو کل کاتب ساكن الأصابع بالفعل ہے، کے ساتھ مل کر نتیجہ دے گی: لاشئ من الكاتب بکاتب دائما اور یہ خلاف مفروض ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ جب مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ کلیہ کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ لا دائمہ آتا ہے تو عکس کے لا دوام سے

پہلے موجبات میں سے موجبات کے عکوس مستویہ بیان کیے، اب سوالب کے عکوس بیان کر رہے ہیں۔

۱۔ دونوں مذہبوں میں فرق بیان کر رہے ہیں، فارابی کے مذہب کی رو سے اگر اصل قضیہ صادق ہے تو اس کا عکس بھی صادق ہوگا۔ اور شیخ کے مذہب کی رو سے اگر اصل قضیہ صادق ہے تو عکس کا صادق ہونا لازم نہیں آتا۔

۲۔ یہ کہ زید نے اپنی تمام عمر اور اوقات میں فرس (گھوڑے) پر ہی سواری کی اگرچہ چار (گدھے) وغیرہ پر اس کا سواری کرنا ممکن ہے۔

۳۔ کیونکہ زید کی مرکوب (سواری) بالفعل فرس ہے اور فرس حصار بالامکان نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ان میں تباہی کی نسبت ہے۔

۴۔ یہ کہ شیخ کا مذہب ہی لغت و عرف دونوں کے موافق ہے، کیونکہ عرف و لغت میں کسی ذات پر وصف موضوع کا ایسا صدق نہیں دیکھا گیا جس کا وصف موضوع سے اتصاف صرف بالامکان ہو اور اس کا کسی زمانہ میں وقوع نہ ہو۔ اسی وجہ سے زنجی کو عرف و لغت میں امیض نہیں کہا گیا۔ اس لیے کہ جب کوئی مشتق ذکر کیا جاتا ہے تو اس وقت اس سے صفت بالفعل مراد ہوتی ہے، مثلاً جب اسود کہا جاتا ہے تو عرف میں وہ ہوگا جو بالفعل مفت ہوا سے متصف ہو، وہ نہیں جس کے صفت سواد سے متصف ہونے کا امکان ہو۔

۵۔ جب ممکنہ عامہ کا عکس نہیں آتا تو ممکنہ خاصہ کا عکس بھی نہیں آئے گا، کیونکہ وہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے اور اعم کا انتقا اخص کے انتقا کو مستلزم ہوتا ہے۔

مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی طرف کیوں اشارہ ہوتا ہے؟

تو جواب دیا کہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کے لا دوام سے مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ اس لیے لازم نہیں آتا کہ ہماری اس مثال میں کل ساکن کاتب بالفعل کا ذب ہے ہمارے قول بعض الساکن لیس بکاتب دائما کے صادق ہونے کی وجہ سے میرا کہ زمین ساکن ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ اس میں رازیہ ہے کہ لا دوام سالبہ کا مفاد موجبہ ہے اور موجبہ کا عکس صرف جزئیہ آتا ہے۔ اس بات میں تامل ہے، کیونکہ مجموعہ کا عکس مجموعہ آنا اجزا کا عکس اجزا آنے پر موقوف نہیں، جیسا کہ گزشتہ تقریر پر موجهات موجبہ کے عکس آنے کا ملاحظہ اس بات کا شاہد ہے، کیونکہ مشروطہ خاصہ موجبہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ کا عکس حینیہ لا دائمہ آتا ہے۔ باوجود اس کے کہ ان دونوں کے جزئیہ ثانی مطلقہ عامہ سالبہ کا عکس بالکل نہیں آتا۔ پس غور کیجئے!۔

ینتجہ المحال

اور یہ محال ہے یا تو اصل قضیہ سے پیدا ہوگا یا عکس کی نفیض سے یا اصل اور نفیض کی ہیئت تالیف سے، لیکن ان میں اول صورت مفروض الصدق ہے دوسری شکل اول ہے جس کی صحت اور امتناع معلوم ہے، چنانچہ دوسری طے ہوگئی پس نفیض باطل ہوگا اور عکس حق ہوگا۔

ولا عکس للبقواقی

یعنی باقی سالب، یہ نو ہیں: بساط میں سے وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ اور مرکبات میں سے وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، وجودیہ لا ضروریہ، وجودیہ لا دائمہ اور ممکنہ خاصہ

۱۔ یعنی عکس کے لا دوام سے اشارہ مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی طرف ہے موجبہ کلیہ کی طرف نہیں، اس میں رازیہ ہے کہ اصل قضیہ کا جزء اول سالبہ کلیہ ہے۔ چنانچہ اس کے جزئیہ ثانی میں لا دوام سے موجبہ کلیہ کی طرف اشارہ ہوگا اور جب مرکبہ کا عکس کیا جائے گا تو اس کے جزئیہ ثانی میں لا دوام سے اشارہ موجبہ جزئیہ کی طرف ہوگا، کیونکہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے۔

۲۔ شارح مصنف پر اعتراض کر رہے ہیں کہ ان کا یہ دعویٰ کہ مشروطہ خاصہ سالبہ اور عرفیہ خاصہ کے عکس میں مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ صادق آتا ہے، درست نہیں۔

۳۔ اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا مجموعہ کا عکس مجموعہ آنا اجزاء پر موقوف نہیں، یہ درست نہیں اس لیے کہ وہ مرکبات جن کے اجزاء قابل انعکاس ہیں، ان میں یہ بات موقوف ہونا مسلم ہے، یعنی ان میں مجموعہ کے عکس میں اجزاء کے عکس کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ ہاں البتہ جن مرکبات کے اجزاء قابل انعکاس نہیں ہوتے، ان میں ایسا ہونا موقوف نہیں ہوتا۔

۴۔ یعنی موجهات خواہ موجبہ ہوں یا سالبہ ہر ایک کے عکس کی دلیل خلف ہے کہ اگر عکس صادق نہیں تو اس کی نفیض صادق ہوگی۔ اور اگر نفیض بھی صادق نہ ہو تو ارتقاع تقیضین لازم آئے گا جو محال ہے۔

یعنی کسی مادہ میں دلیل تخلف کے ساتھ، بایں معنی کہ اصل قضیہ کسی مادہ میں عکس کے بغیر صادق ہو تو اس سے معلوم ہو جائے گا کہ عکس اس اصل کو لازم نہیں۔ اور ان نو تقضیات میں تخلف کا بیان (دلیل) یہ ہے کہ ان میں اخص وقتیہ ہے جو کبھی عکس کے بغیر صادق آتا ہے، کیونکہ لا شئی من القبر بمنحسف وقت التریب دائما (وقتیہ سالبہ) صادق ہے باوجود کہ اس کا عکس بعض بمنحسف لیس بقبر بالامکان العام کا ذب ہے، کیونکہ اس کی نفیض صادق ہے جو کل منحسف قبر بالضم و رة ہے۔ اخص میں تخلف اور عکس کا نہ آنا متحقق ہو گیا، تو اعم میں بھی متحقق ہو گیا کیونکہ عکس قضیہ کو لازم ہوتا ہے۔ اگر اعم کا عکس کیا جائے گا تو اخص کا عکس بھی کیا جائے اس لیے کہ عکس اعم کو لازم ہے اور اعم اخص کو لازم ہے چنانچہ لازم کا لازم، لازم ہوتا ہے۔ لہذا عکس اخص کو بھی لازم ہوگا، حالانکہ ہم اخص کا عکس نہ آنا بیان کر چکے ہیں اور یہ خلاف مفروض ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے، مثال میں سالبہ جزئیہ کیوں ذکر کیا؟ اور مثال میں وقتیہ کا عکس ممکنہ عامہ پان کیا ہے، حالانکہ اس کا عکس مطلقہ عامہ آتا ہے۔

تو جواب دیا کہ ہم نے عکس میں جزئیہ کو اس لیے اختیار کیا کہ جزئیہ کلیہ سے اعم ہے۔ ممکنہ عامہ کو اس لیے اختیار کیا کہ وہ تمام موجهات سے اعم ہے اور جب اعم عکس میں صادق نہیں آتا تو اخص بطریق اولیٰ صادق نہیں آئے گا بخلاف عکس کلی کے۔

دلیل تخلف کا مطلب یہ ہے کہ کسی مادہ میں اصل قضیہ صادق آئے اور اس کا عکس صادق نہ آئے۔ اور کسی ایک مادہ میں اصل قضیہ کا صادق آنا اور عکس کا صادق نہ آنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا عکس نہیں آتا، کیونکہ قضیہ کا عکس ہر مادہ میں اسے لازم ہوتا ہے۔

فصل: عکس النقیض تبدیل نقیضی الطرفين مع بقاء الصدق والکیف أو جعل نقیض الشان أولاً مع مخالفة الکیف وحکم الموجبات ههنا حکم السوالب فی البستوی وبالعکس

عکس نقیض صدق وکیف کی بقا کے ساتھ تفسیر کی طرفین کی نقیضوں کو بدلنا ہے، یا کیف کی مخالفت کے ساتھ جزء ثانی کی نقیض کو جزء اول بنانا ہے۔ موجبات کا حکم یہاں عکس نقیض میں وہی ہے جو عکس مستوی میں سوالب کا حکم ہے اور اس کے برعکس، یعنی عکس مستوی میں جو حکم موجبات کا ہے وہی یہاں سوالب کا حکم ہے۔

عکس نقیض

تبدیل نقیضی الطرفين

یعنی اصل تفسیر کے جزء اول کی نقیض کو جزء ثانی بنانا اور جزء ثانی کی نقیض کو جزء اول بنانا۔

مع بقاء الصدق

یعنی اگر اصل تفسیر صادق ہے تو اس کا عکس بھی صادق ہوگا۔

و مع بقاء الکیف

یعنی اگر اصل تفسیر موجب ہے تو عکس بھی موجب ہوگا اور اگر اصل سالبہ ہے تو عکس بھی سالبہ ہوگا، مثلاً ہمارے قول کل جہب کا عکس نقیض ہمارا قول کل مالیس ب لیس ج آتا ہے۔ یہ قدماء کا طریقہ ہے۔

اور رہے متاخرین تو وہ کہتے ہیں: عکس نقیض جزء ثانی کی نقیض کو جزء اول بنانا اور جزء اول کے عین کو جزء ثانی بنانا کیف کی

فیاء العہد بی علی شرح العہد بی
نقش کے ساتھ ل یعنی اگر اصل موجب ہے تو عکس سالبہ ہوگا اور اس کے برعکس ل نیز بقائے صدق کا اعتبار کیا جائے گا، جیسا کہ گذر چکا ہے۔ چنانچہ ہمارے قول کل جہب کا عکس ہمارا قول لاشی مالیس ب ج آتا ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ متاخرین کے ہاں عکس نقیض اصل تفسیر کے جزء ثانی کی نقیض کو جزء اول بنانا اور عین اول کو جزء ثانی بنانا ہے، منہ نے عین اول کو جزء ثانی بنانے کی صراحت نہیں کی۔

تو جواب دیا کہ مصنف نے متاخرین کے قول: عین الأول ثانی کی صراحت اس کے ضمناً معلوم ہونے کی وجہ سے نہیں کی۔ سوال ہوتا تھا کہ عکس نقیض میں بقائے صدق جس طرح متقدمین کے ہاں معتبر ہے اسی طرح متاخرین کے ہاں بھی معتبر ہے تو کیا وجہ ہے کہ متاخرین کی بیان کردہ تعریف میں بقائے صدق کی قید نہیں لگائی؟

تو جواب دیا کہ اس دوسری تعریف میں بقائے صدق کی صراحت اس کے پہلے مذکور ہونے کی وجہ سے نہیں کی، اس طرح کہ جہب انہوں بقائے صدق کی اس دوسری تعریف میں مخالفت نہیں کی تو اس کا بیان عکس نقیض میں بھی معتبر ہونا معلوم ہو گیا۔

سوال ہوتا تھا کہ جب عکس نقیض کی تعریف متقدمین اور متاخرین دونوں کے مذہب پر کی ہے تو اس کے احکام دونوں کے مذہب پر کیوں بیان نہیں کیے؟

تو جواب دیا کہ پھر مصنف نے عکس نقیض کے احکام کو قدماء کے طریقہ پر بیان کیا اس لیے کہ اسی میں طالب کمال کے لیے بے نازی ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ اس مقام پر متاخرین نے کچھ اعتراضات وارد کیے تھے، انہیں یہاں کیوں بیان نہیں کیا؟
تو جواب دیا کہ مصنف نے ایسے اعتراضات چھوڑ دیے ہیں جو متاخرین نے وارد کیے تھے، کیونکہ ان میں ان کے مذہب کی ایسی تفصیل اور گفتگو ہے کہ یہاں اس کے بیان کی گنجائش نہیں ہے۔

ههنا

یعنی عکس نقیض میں

۱۔ یہ کہ تفسیر کے جزء ثانی کی نقیض کو اصل کی جگہ اور جزء اول کو بعینہ ثانی کی جگہ رکھنا بشرطیکہ اصل کا صدق باقی رہے اور کیف میں اختلاف ہو۔
یہ کہ اگر اصل سالبہ ہے تو عکس موجب ہوگا۔

ان دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ متقدمین پہلے تفسیر کی دونوں طرفوں کی نقیض نکالتے ہیں پھر انہیں ایک دوسرے کی جگہ رکھتے ہیں۔ جبکہ متاخرین صرف جزء ثانی کی نقیض نکالتے ہیں پھر ایک دوسرے کی جگہ رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ متقدمین کے ہاں عکس نقیض کا کیف میں موافق ہونا اور متاخرین کے ہاں مخالفت ہونا ضروری ہے۔ متقدمین کے ہاں جزء اول کی نقیض کو جزء ثانی بنایا جاتا ہے جبکہ متاخرین کے ہاں عین اول کو جزء ثانی بنایا جاتا ہے۔ متقدمین کے ہاں اصل تفسیر کے کیف کو باقی رکھا جاتا ہے اور متاخرین کے ہاں باقی نہیں رکھا جاتا۔

اور حصول مقصد میں نہایت آسان ہے۔ اور متاخرین کے مذہب پر عکس نقیض کی تعریف اس لیے کی کہ اس میں مزید انکشاف اور امتیاز حاصل ہو جائے۔

کیونکہ یہ کتاب تہذیب فن منطق کے مبتدی طلبہ کے لیے ہے جو اختصار اور آسانی کے طالب اور شائق ہوتے ہیں۔

۲۔ یہ کہ عکس مستوی کی طرح عکس نقیض کے بھی دو معنی ہیں، ایک مصدری معنی تبدیل، اور دوسرا حاصل مصدر، یعنی وہ تفسیر جو عکس کے بعد حاصل ہو۔ پہلا معنی حقیقی اور دوسرا مجازی ہے، چونکہ پہلا معنی حقیقی ہے اس لیے اسے متن میں ذکر کیا۔

نیز تعریف میں لفظ تبدیل سے مراد طرفین میں سے ہر ایک طرف کی نقیض کو دوسری طرف کی نقیض سے بدلنا ہے، اگرچہ عبارت یہ معنی ادا کرنے سے قاصر ہے۔

یہاں اصطلاحی نقیض مراد نہیں کہ جس میں کم اور کیف کی مخالفت ضروری ہوتی ہے، بلکہ اصطلاحی نقیض کا حاصل معنی مراد ہے۔

۳۔ بقائے کذب کا اعتبار اس لیے نہیں کرتے کہ گاہے اصل کاذب ہوتا ہے، جیسے لاشی من الحيوان بیان انسان اور عکس نقیض صادق، جیسے لیس بعض الإنسان بلا حیوان۔

فی المستوی

یعنی جس طرح سالہ کلیہ کا عکس مستوی میں عکس سالہ کلیہ آتا ہے اور سالہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں آتا اسی طرح موجبہ کلیہ کا عکس نقیض میں عکس موجبہ کلیہ آتا ہے اور موجبہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں آتا ہمارے قول بعض الحيوان لا انسان کے صادق ہونے کا اور عکس بعض الإنسان لا حيوان کے کاذب نہ ہونے کی وجہ سے۔

اسی طرح نوموجبات ہیں نہ، یعنی وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، وقتیہ، منتشرہ، وجودیہ لا ضروریہ، وجودیہ لا دائمہ، ممکنہ عامہ، ممکنہ خاصہ اور مطلقہ عامہ کا عکس نہیں آتا اور باقی موجبات کے عکس ایسے ہی آتے ہیں جن کی تفصیل پہلے عکس مستوی کے سوال میں گذر چکی ہے۔

یعنی سوال کا حکم عکس نقیض میں عکس مستوی میں موجبات کے حکم جیسا ہے۔ یہ کہ جس طرح عکس مستوی میں موجبہ کلیہ و جزئیہ کا عکس صرف جزئیہ آتا ہے اسی طرح عکس نقیض میں سالہ کلیہ و جزئیہ کا عکس صرف جزئیہ آتا ہے۔ سالہ میں محمول کی نقیض کے موضوع سے عام ہونے کے امکان کی وجہ سے اور اخص کی نقیض کا سلب اعم کے عین سے پوری طرح جائز نہیں ہے، مثلاً لاشئ من الإنسان بلا حيوان صحیح ہے اور عکس لاشئ من الحيوان بلا انسان صحیح نہیں۔ بعض الحيوان لا انسان کے صدق کی وجہ سے کہا کہ وہ فرس ہو۔

اسی طرح جہت کے اعتبار سے ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس نقیض حیدہ مطلقہ آتا ہے۔ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا حیدہ لا دائمہ، وقتیہ، منتشرہ، وجودیہ لا ضروریہ، وجودیہ لا دائمہ اور مطلقہ عامہ کا عکس مطلقہ عامہ آتا ہے اور موجبات میں عکس مستوی پر قیاس کرتے ہوئے ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ کا عکس نہیں آتا۔

ل مطلب یہ کہ جس طرح عکس مستوی میں سالہ کلیہ کا عکس سالہ کلیہ آتا ہے اسی طرح عکس نقیض میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ آتا ہے۔ اور عکس مستوی میں سالہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا اور یہاں عکس نقیض میں موجبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا۔

ل کیونکہ اس میں حیوان کے بعض افراد پر لا انسان صادق آ رہا ہے جو صحیح ہے اس لیے کہ فرس، حمار، غنم اور بقروغیرہ حیوان ہیں، مگر انسان نہیں۔

ل کیونکہ اس میں انسان کے بعض افراد کے لیے لا حیوان ثابت ہے جو صحیح نہیں اس لیے کہ انسان کا کوئی فرد لا حیوان نہیں کیونکہ حیوان انسان کا جز ہے اور کل کا وجود جز کے وجود کے بغیر نہیں ہوتا، لہذا انسان حیوان کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔

ل یعنی جس طرح عکس مستوی میں نوموجبات سالہ کلیہ کا عکس نہیں آتا اسی طرح عکس نقیض میں ان نوموجبات موجبہ کا عکس نہیں آتا۔

ل یعنی جس طرح عکس مستوی میں چھ موجبات سالہ کلیہ کا عکس آتا ہے اسی طرح عکس نقیض میں ان چھ موجبات موجبہ کا عکس آتا ہے۔

ل دعویٰ ہے جس کے دو جز ہیں، ایک یہ کہ سالہ کلیہ کا عکس نقیض سالہ جزئیہ آتا ہے اور دوسرا یہ کہ اس کا عکس نقیض سالہ کلیہ نہیں آتا، پہلا جزء ایجابی اور دوسرا سلبی ہے۔

ل یہ جزء سلبی کی دلیل ہے، جزء ایجابی چونکہ بدیہی ہے، اس لیے اسے بیان نہیں کیا اور جزء سلبی میں خفا تھا اس لیے اسے بیان کر دیا۔

والبيان البيان، والنقض النقص، وقد بين انعكاس الخاصيتين من الموجبة الجزئية ههنا ومن السالبة الجزئية شبه إلى العرفية الخاصة بالافتراض
اور جو بیان (دلیل خلف) عکس مستوی میں تھا وہی بیان عکس نقیض میں ہے اور جو نقض (دلیل خلف) عکس مستوی میں تھا وہی نقض عکس نقیض میں ہے۔ تاہم یہاں عکس نقیض میں موجبہ جزئیہ میں سے اور وہاں عکس مستوی میں سالہ جزئیہ میں سے مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس عرفیہ خاصہ آنا دلیل افتراض سے بیان کیا گیا ہے۔

موجبات کے عکس

والبيان البيان

یعنی جس طرح مذکورہ مطالب عکس مستوی میں مذکور دلیل خلف سے ثابت ہوئے تھے اسی طرح یہاں عکس نقیض میں بھی دلیل خلف سے ثابت ہوں گے۔

والنقض النقص

یعنی یہاں عکس نقیض میں وہی مادہ مختلف ہے جو وہاں عکس مستوی میں مادہ مختلف تھا۔

وقد بين انعكاس

رہا عکس مستوی میں سالہ جزئیہ میں سے مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس عرفیہ خاصہ آتا ہے کہ یوں کہا جائے، جب بالضم و رة الدوام بعض جہ لیس ب ما دام جہ لا دائما یعنی بعض جہ ب بالفعل صادق ہے تو عکس بعض جہ لیس ب ما دام ب لا دائما یعنی جہ ب بالفعل بھی صادق ہے۔ اور یہ عکس آنا دلیل افتراض سے ثابت ہے اور دلیل افتراض یہ ہے کہ ذات موضوع یعنی بعض جہ کو فرض کیا جائے تو دواصل کے لا دوام کے حکم سے ب ہوگا اور دج بالفعل ہوگا، کیونکہ تحقیق کی بنا پر وصف عنوانی ذات موضوع پر بالفعل صادق ہے۔ چنانچہ بعض جہ ب بالفعل صادق آئے گا اور وہ عکس کا لا دوام ہے۔ پھر ہم یوں کہیں گے کہ جب تک ب ہے، ج نہیں ہوگا ورنہ لا محالہ ج ہوگا وکے ب ہونے کے بعض اوقات میں، لہذا دج ہوگا وکے ج ہونے کے بعض اوقات میں اس لیے کہ جب دو وصف ایک ذات میں مقارن ہوں تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کے زمانے میں لا محالہ ثابت ہوگا۔ حالانکہ اصل کا حکم یہ تھا کہ جب تک ج ہے، ب نہیں ہوگا۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ لہذا صادق آئے گا کہ بعض ب یعنی جب تک ب ہے، ج نہیں ہوگا اور وہ عکس کا جزء اول ہے، لہذا عکس اپنے دونوں جزؤں کے اعتبار سے ثابت ہے۔ آپ

ل یہ بمنزلہ مستثنیٰ ہے اس حکم سے جو عکس مستوی میں بیان کیا گیا کہ سالہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں آتا، اور اس حکم سے جو عکس نقیض میں بیان کیا گیا کہ موجبہ جزئیہ کا عکس مطلقاً نہیں آتا، یعنی عکس مستوی میں مشروطہ خاصہ سالہ اور عرفیہ خاصہ سالہ کا عکس عرفیہ خاصہ سالہ آتا ہے۔

ل یہ کہ ذات موضوع کو ایک ایسی شے معین فرض کیا جائے جو اس کے مناسب ہو، پھر اس شے معین پر اگر وصف موضوع یا وصف محمول حاصل کیا جائے تو اس سے دوایسے قضیہ پیدا ہوں جن سے مطلوب حاصل ہو جائے۔

ل عکس کے جزء اول کے اثبات میں۔

پوری طرح غور کیجئے!

رہا عکس نقیض میں مشروط خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا موجبہ جزئیہ میں عرفیہ خاصہ عکس آنے کا بیان (دلیل) تو وہ یہ ہے کہ جب بعض ج ب ما دام ج لا دائما یعنی بعض ج لیس ب بالفعل صادق ہے تو بعض مالیس ب لیس ج ما دام لیس ب لا دائما یعنی لیس بعض مالیس ب لیس ج بالفعل بھی صادق آئے گا اور یہ دلیل انفراس سے ثابت ہے۔ جو یہ ہے کہ ذات موضوع یعنی بعض ج کو فرض کیا جائے تو ج بالفعل ہوگا مذہب شیخ پر اور یہی تحقیق بھی ہے۔ اور ب بالفعل نہیں ہوگا اور وہ اصل کے لا دوام کے حکم سے ہے۔ لہذا بعض مالیس ب ج بالفعل صادق آئے گا اور عکس کے لا دوام کا ملزوم ہے اس لیے کہ نفی کی نفی اثبات کو لازم ہوتی ہے۔ پھر ہم یوں کہیں گے کہ جب تک ب نہیں ج بالفعل نہیں ہوگا ورنہ داس کے ب نہ ہونے کے بعض اوقات ج ہوگا چنانچہ داس کے ج ہونے کے بعض اوقات میں ب نہیں ہوگا۔ جیسا کہ ابھی گذرا۔ حالانکہ اصل کا حکم یہ تھا کہ جب تک ج ہے، ب ہوگا۔ سو یہ خلاف مفروض ہے۔ لہذا صادق آیا کہ بعض وہ جو ب نہیں، ج نہیں ہوگا جب تک ب نہ ہو اور یہ عکس کا جزء اول ہے، لہذا عکس اپنے دونوں جزءوں کے اعتبار سے ثابت ہے۔ آپ غور کیجئے۔

القیاس قول مؤلف من قضایا یلزم لذاتہ قول اخر
قیاس وہ مرکب ہے جو ایسے قضایا سے ترکیب پاتا ہے جن سے لذاتہ دوسرا مرکب لازم آتا ہے۔

قیاس اور اقسام

القیاس

سوال ہوتا تھا کہ قول کے بعد مؤلف کا ذکر فضول معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ جس طرح قول کا معنی مرکب ہے اسی طرح مؤلف کا معنی بھی مرکب ہے۔

تو جواب دیا کہ مراد یہ کہ قیاس وہ مرکب ہے لا اور یہ مؤلف سے عام ہے، اس لیے کہ مؤلف میں اس کے اجزاء کے درمیان مناسبت کا اعتبار کیا جاتا ہے، کیونکہ یہ الفت سے ماخوذ ہے۔ اس کی محقق شریف نے حاشیہ کشف میں تصریح کی ہے۔ سو اس صورت میں قول کے بعد مؤلف کا ذکر کرنا عام کے بعد خاص کے ذکر کرنے کے قبیل سے ہے۔ اور یہ تعریفات میں عام مروج ہے۔ نیز ترکیب کے بعد تالیف کا اعتبار کرنے میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ جت میں جزء صوری کا اعتبار ہوتا ہے۔ چنانچہ لفظ قول مرکبات تامہ اور غیر تامہ سبھی کو شامل ہے، مگر مصنف کے قول: مؤلف من قضایا سے وہ مرکبات نکل

ل منطق کے موضوع اور مقصود کے جزء ثانی جت میں شروع ہو رہے ہیں، جیسے معرف کا سمجھنا اس کی مبادیات کلی اور اس کی اقسام پر موقوف تھا اسی طرح جت کا سمجھنا بھی اس کی مبادیات قضایا اور ان کے احکام پر موقوف ہے، اس لیے پہلے قضایا اور ان کے احکام کو تفصیل سے بیان کیا اور اب اصل مقصود جت کو بیان کر رہے ہیں۔ جت کی تین قسمیں ہیں: قیاس، استقر اور تشیل، اس لیے کہ استدلال یا تو کلی سے کلی پر ہوتا ہے یا کلی سے جزئی پر یا جزئی سے کلی پر اور جزئی سے جزئی پر۔ چنانچہ کلی سے کلی ہو تو قیاس ہے، کلی سے جزئی پر کی عمل کوئی صورت نہیں، جزئی سے کلی پر ہو تو استقر ہے اور جزئی سے جزئی پر ہو تو تشیل ہے۔

ان میں قیاس کو مقدم کیا کہ اس سے یقین حاصل ہوتا ہے اور استقر اور تشیل سے نطن حاصل ہوتا ہے اور یقین کو نطن پر تقدم طبی حاصل ہے۔ یاد رہے کہ یہ استدلال غیر مباشر کی تین صورتیں ہیں جو مقصود اصلی کا درجہ رکھتی ہیں۔ پھر اگر مرکب ملفوظ ہے تو قیاس بھی ملفوظ ہے اور اگر مرکب معقول ہے تو قیاس بھی معقول ہوگا۔

ل کیونکہ جو ایسے قضایا سے مرکب ہو جن کے درمیان تناسب نہ ہو تو اسے اصطلاح منطق میں قیاس نہیں کہا جاتا۔

ل یہ کہ قیاس میں ترکیب ہی کافی نہیں ہوتی بلکہ ہیئت تالیفیہ بھی ضروری ہے، یعنی قیاس کے جزء مادی کے ساتھ جزء صوری بھی ضروری ہے۔ جس طرح قیاس کے لیے قضایا علت مادی ہیں اسی طرح اشکال قیاس کی علت صوری ہیں۔ گویا قیاس کے دو جزء ہیں: ایک مادی، وہ قضایا جن سے قیاس مرکب ہوتا ہے، اور دوسرا صوری، وہ ہیئت جو مقدمات کو ترتیب دینے سے قیاس کو حاصل ہوتی ہے۔ اور ماہہ الشئ بالفعل کو صورت اور ماہہ الشئ بالقوۃ کو مادہ کہا جاتا ہے۔

نیز مرکبات خارجہ کے ثبوت اور محقق کے لیے چار علتوں کا ہونا ضروری ہے: علت مادی، علت صوری، علت فاعلیہ اور علت غائیہ۔ مقدمات قیاس کی علت مادی ہیں، ہیئت شکل علت صوری ہے، قیاس کرنے والا علت فاعلی ہے اور حاصل ہونے والا نتیجہ علت غائی۔
ل تعریف میں قیود کے فوائد بیان کر رہے ہیں کہ قول بمنزلہ جنس کے ہے جو مرکبات تامہ اور غیر تامہ سب کو شامل ہے۔
ل یہ فصل اول ہے۔

ل یعنی جزء اول کے اثبات میں۔

گئے جو ایسے نہیں جیسے مرکبات غیر تامہ، وہ قضیہ واحدہ بھی نکل گیا جو اپنے عکس یا عکس نقیض کو لازم ہوتا ہے۔ اور قضیہ بسطہ کا نکلنا تو ظاہر ہے، رہا قضیہ مرکبہ کا نکلنا تو اس کا اس طرح کہ یا تو قضایا سے متبادر قضایا صریحہ ہیں اور مرکبہ کا جز ثانی صریح نہیں ہوتا ہے یا قضایا سے متبادر وہ ضمایا ہیں جو منطقیوں کے عرف میں قضایا متعددہ شمار کیے جاتے ہیں۔

اور مصنف کے قول: یلزمہ سے استقرار اور تمثیل نکل گئے کیونکہ ان دونوں سے کوئی شے لازم نہیں آتی ہے ہاں! ان سے دوسری شے کا ظن حاصل ہوتا ہے۔ اور مصنف کے قول: لہذا تہ سے وہ قیاس نکل گیا جس سے دوسرا مرکب کی مقدمہ خارجیہ کے واسطے سے لازم آتا ہے مثلاً قیاس مساوات کے، جیسے مساوی ب کے اور ب مساوی ج کے، چنانچہ اس ترکیب سے لازم آتا ہے کہ مساوی ج کے ہے، لیکن یہ لہذا تہ لازم نہیں آتا بلکہ ایک مقدمہ خارجیہ کے واسطے سے آتا ہے جو یہ ہے کہ مساوی کا مساوی، مساوی ہوتا ہے اور یہ قیاس مساوات اس مقدمہ خارجیہ کے ساتھ مل کر دو قیاسوں کی طرف لوٹتا ہے۔ اور اس مقدمہ خارجیہ کے بغیر قیاس مساوات بالذات موصول کی اقسام سے نہیں ملے تو آپ اسے جانے! ۱

اور وہ دوسرا قول جو قیاس سے لازم آتا ہے، اسے نتیجہ اور مطلوب کہا جاتا ہے ۲۔

فلان کان مذکوراً فیہ بہادتہ و ہیئتہ فاستثنائاً، والافاقترانی حملی أو شرطی، و موضوع المطلوب الحملی یسی أصغرو محمولہ اکبر والبتکرار أوسط، و ما فیہ الأصغر صغری والاکبر کبری والأوسط محمول الصغری و موضوع الکبری فهو المشکل الأول أو محمولہا فالثانی أو موضوعہما فالثالث أو المشکل الأول فالرابع۔

آخر قول آخر قیاس میں اپنے مادے اور بہیت کے ساتھ مذکور ہو تو قیاس استثنائی ہے، ورنہ اقترانی ہے۔ پھر اقترانی حملی ہوتا یا شرطی، قیاس حملی کے مطلوب کے موضوع کو اصغر، اس کے محمول کو اکبر اور جو کرر ہو، اسے اوسط کہا جاتا ہے اور جس مقدمہ میں اصغر ہے صغریٰ اور جس میں اکبر ہو، اسے کبریٰ کہا جاتا ہے۔ اور اوسط یا تو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہوتی ہے تو یہ شکل ۱ ہے، یا دونوں میں محمول ہوتی ہے تو یہ شکل ثانی ہے یا دونوں میں موضوع ہوتی ہے تو یہ شکل ثالث ہے یا شکل اول کے برعکس ہوتی ہے تو یہ شکل رابع ہے۔

اقترانی حملی

فلان کان

یعنی قول آخر ۱ (دوسرا مرکب) جو قیاس کا نتیجہ ہے اور بہادتہ سے مراد قول آخر کی طرفین ہیں، محمول علیہ اور محمول بہ، اور ۲ سے مراد وہ ترتیب ہے جو قول آخر کی طرفین میں واقع ہوتی ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ مصنف کو چاہیے تھا کہ وہ یوں کہتے: ان کان ہود نقیضہ، تاکہ تعریف نتیجہ کے عین کی صورت کے ساتھ اس شخص کی صورت کو بھی شامل ہو جاتی۔

تو جواب دیا کہ خواہ یہ ترتیب ایجاب کے ضمن میں متحقق ہو یا سلب کے ضمن میں، اس لیے کہ قیاس استثنائی میں مذکور بھی نتیجہ نہیں ہوتی ہے، جیسے ہمارا قول: ان کان ہذا الإنسان کان حیواناً لکنہ لیس بحیوان نتیجہ دیتا ہے، ان ہذا الیس بای انسان، اگر قیاس میں مذکور ہذا الإنسان ہے۔ اور کبھی قیاس میں مذکور نتیجہ کا عین ہوتا ہے، جیسے مذکورہ مثال میں آپ کا لکنہ الإنسان کہنا بدلتا ہے، ان ہذا الإنسان ۳

۱۔ کیونکہ یہ اصل میں ایک ہی قضیہ ہے جو اپنے عکس یا اپنی نقیض کے عکس کو مستلزم ہوتا ہے۔

۲۔ کیونکہ اس میں ترکیب نہیں ہوتی۔

۳۔ اس لیے کہ اس کی طرف لا دوام یا لا ضرورت اشارہ کر رہا ہوتا ہے، یہ مستقل عبارت سے مذکور نہیں ہوتا مستقل عبارت سے مذکور ہوتا ہے۔

۴۔ یہ دوسری فصل ہے۔

۵۔ یعنی ان سے کسی شے کا کوئی علم اور یقین حاصل نہیں ہوتا۔

۶۔ یہ تیسری فصل ہے۔

۷۔ وہ قیاس ہے جو دو ایسے قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جن میں پہلے قضیے کے محمول کا متعلق دوسرے قضیے کا موضوع ہوتا ہے۔

۸۔ یعنی یہ بالذات مطلوب تک نہیں پہنچتا تاکہ اس سے نتیجہ حاصل ہو۔

۹۔ یہ کہ یہ مرکب قیاس ہے اور یہاں بات قیاس مفرد کی ہو رہی ہے۔

۱۰۔ اسے استدلال سے پہلے مطلوب، استدلال کے وقت مدعا اور استدلال کے بعد نتیجہ کہا جاتا ہے، بالذات کوئی فرق نہیں صرف اعتباری فرق ہے۔

۱۱۔ ان میں مستتر ضمیر اسم کا مرجع بتا رہے ہیں اور بہادتہ میں اس کا اس مرجع قیاس ہے۔

قیاس کی تعریف سے فارغ ہو کر استثنائی اور اقترانی کی طرف اس کی تقسیم میں شروع ہو رہے ہیں۔ استثنائی کو مقدم کیا کہ اس کا مفہوم وجودی ہے اور اقترانی کا معدی، اور وجود کو عدم پر تقدم تشریف حاصل ہے۔

فاسثنائی

اسے استثنائی اس لیے کہتے ہیں کہ یہ کلمہ استثناء، یعنی لکن پر مشتمل ہے۔

والا

یعنی اور اگر قول آخر قیاس میں مادہ اور ہیئت کے ساتھ مذکور نہ ہو، اور یہ مذکور نہ ہونا اس طرح ہے کہ مادہ کے ساتھ مذکور ہو، ہیئت کے ساتھ مذکور نہ ہو کیونکہ جس طرح کسی ہیئت کا پایا جانا مادہ کے بغیر متصور نہیں اسی طرح کوئی ایسا قیاس بھی متصور نہیں ہو سکتا جو نتیجہ کے اجزائے مادہ اور صورت یہ میں سے کسی پر مشتمل نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مصنف اپنا قول بصادقہ حذف کر دیتے تو بہتر ہوتا۔

فاقترانی

اسے اقترانی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں مطلوب کی حدود مقترن (ملی ہوئی) ہوتی ہیں۔ جو اصغر، اکبر اور اوسط ہیں۔

حملی

یعنی قیاس اقترانی حملی اور شرطی کی طرف تقسیم ہوتا ہے، کیونکہ اگر یہ صرف حملیات سے مرکب ہو تو حملی ہے، جیسے العالم

۱۔ جیسے ذید انسان، کل انسان حیوان فزید حیوان اس میں نہ بین نتیجہ فزید حیوان مذکور ہے اور نہ نقیض نتیجہ فزید لیس بحیوان مذکور ہے، کیونکہ اس کی طرف اول زید صغریٰ کا موضوع ہے اور طرف ثانی حیوان کبریٰ کا محمول ہے۔

۲۔ قیاس میں نتیجہ کے مادہ اور ہیئت کے ساتھ مذکور نہ ہونے کی تین صورتیں ہیں، ایک یہ کہ مادہ کے ساتھ مذکور ہو، ہیئت کے ساتھ مذکور نہ ہو، دوسری یہ کہ ہیئت کے ساتھ مذکور ہو، مادہ کے ساتھ مذکور نہ ہو اور تیسری یہ کہ نہ مادہ کے ساتھ مذکور ہو اور نہ ہیئت کے ساتھ۔ ان میں صرف پہلی صورت صحیح ہے۔ دوسری صورت باطل ہے اس لیے ہیئت مادہ کو عارض ہوتی ہے اور جب مادہ نہیں ہوگا تو ہیئت کیسے عارض ہوگی، کیونکہ عارض کا وجود محض کے وجود کے بغیر محال ہے۔ اور تیسری صورت بھی باطل ہے اس لیے کہ ایسا کوئی قیاس متصور ہی نہیں ہو سکتا جو نہ مادہ نتیجہ کو شامل ہو اور نہ ہیئت کی، کیونکہ مادہ اور ہیئت کے بغیر یہ موصلاً ہی نہیں ہوتا۔

۳۔ مراد یہ کہ قیاس کی تقسیم میں صرف ہیئت کا اعتبار ہے۔ اگر ہیئت مذکور ہے تو استثنائی ہے ورنہ اقترانی، رہا مادہ تو وہ اقترانی اور استثنائی دونوں میں مذکور ہوتا ہے تو مدار فرق ہیئت ہے۔ چنانچہ مادہ کے ساتھ ہیئت کا ذکر کرنا فضول ہے۔ اگر مصنف یوں فرماتے: اگر نتیجہ یا نقیض نتیجہ قیاس میں اپنی ہیئت کے ساتھ مذکور ہو تو استثنائی ہے ورنہ اقترانی ہے تو بہتر ہوتا اور بامادہ کا ذکر نہ کرتے۔

۴۔ اقتران کا لغوی معنی ہے: ملنا اور یہ معنی قیاس میں موجود ہے کیونکہ اس میں مطلوب کی حدود اصغر، اکبر اور اوسط حرف استثناء کے بغیر ملی ہوئی ہیں۔ اور حدود امر ہے جس کا مطلوب کے حصول میں دخل ہوتا ہے اور یہ اصغر، اکبر اور اوسط سب کو عام ہے خواہ کسی طرف میں ہو یا وسط میں۔

۵۔ قیاس اقترانی کی تقسیم اور اس کی وجہ صریح بیان کر رہے ہیں۔

۱۔ اقتران کلی متغیر حادث، فالعالم حادث، ورنہ شرطی ہے خواہ صرف شرطیات سے مرکب ہو، لہٰذا جیسے کلما کانت الشمس فالعالم متغیر حادث، کلما کان النهار موجود فالعالم مضییٰ کلما کانت الشمس طالعة فالعالم مضییٰ۔ خواہ حملیہ اور شرطیہ سے مرکب ہو، جیسے کلما کان هذا الشئ انسانا کان حیوانا وکل حیوان جسم فکلما کان هذا انسانا کان جنسا۔

سوال ہوتا تھا کہ کیا وجہ ہے کہ مصنف نے اقترانی حملی کو اقترانی شرطی پر مقدم کیا؟
تو جواب دیا کہ مصنف نے اقترانی حملی کے متعلق بحث کو اقترانی شرطی پر اس لیے مقدم کیا کہ حملی اجزاء کے اعتبار سے شرطی زیادہ بسیط ہے۔

من الحملی
یعنی اقترانی حملی ت

اصغر

اس لیے کہ موضوع اکثر طور سے پر محمول سے اخص اور افراد کے لحاظ سے اقل ہوتا ہے، چنانچہ محمول اکبر اور افراد کے لحاظ سے

شرطی میں تین احتمال ہیں: پہلا یہ کہ دو شرطیہ متصل سے مرکب ہو، دوسرا یہ کہ دو منفصلہ سے مرکب ہو اور تیسرا یہ کہ متصل اور منفصلہ سے مرکب ہو۔ اور حملیہ اور شرطیہ سے مرکب ہونے میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ حملیہ اور متصل سے مرکب ہو اور دوسرا یہ کہ حملیہ اور منفصلہ سے مرکب ہو، گویا قیاس شرطی میں کل پانچ احتمال متصور ہیں۔

مامل یہ کہ:

قیاس: قیاس وہ مرکب ہے جو ایسے تضایا سے ترکیب پائے جن سے بذاتہ ایک دوسرا مرکب لازم آئے۔

اس کی دو قسمیں ہیں: استثنائی اور اقترانی

استثنائی: وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ بعینہ اپنی ہیئت کے ساتھ مذکور ہو۔

اقترانی: وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ بعینہ اپنی ہیئت کے ساتھ مذکور نہ ہو۔

بہر اقترانی کی دو قسمیں ہیں: حملی اور شرطی

حلی: وہ قیاس اقترانی ہے جو تضایا حملیہ سے مرکب ہو۔

شرطی: وہ قیاس اقترانی ہے جو تضایا شرطیہ یا حملیہ اور شرطیہ دونوں سے مرکب ہو۔

اور شرطیہ کے ساتھ حملی کی صرف ایک قسم ہے: در شرطی کی پانچ۔ چنانچہ حملی بمنزلہ مفرد کے ہے اور مفرد طبعاً مقدم ہوتا ہے۔

بہر اس لیے بھی کہ اقترانی حملی کی مباحث استثنائی کی مباحث سے مقدار میں زیادہ ہیں، یعنی طویل اور پچھلی ہوتی ہیں۔

یہ کہ یہاں حملی اقترانی کی صفت ہے۔

غالب (اکثر) کی قید اس لیے لگائی کہ موضوع بھی محمول کے مساوی بھی ہوتا ہے، جیسے کل انسان ناطق وکل ناطق ضاحک فکل انسان ضاحک میں انسان اور ضاحک میں سے ہر ایک دوسرے کے مساوی ہے۔ اور کبھی موضوع محمول سے عام ہوتا ہے، جیسے بعض الحيوان انسان وکل انسان ضاحک فبعض الحيوان ضاحک میں حیوان ضاحک سے عام ہے۔

اکثر ہوتا ہے۔

اوسط

اس لیے کہ یہ مطلوب کے طرفین کے درمیان میں ہوتا ہے۔

و مافیہ

یعنی وہ مقدمہ جس میں اصغر ہو۔

سوال ہوتا تھا اگر مراد مقدمہ ہے تو پھر ضمیر مذکر کیوں لائے؟ کیونکہ مقدمہ تو مؤنث ہے۔

تو جواب دیا کہ ضمیر کا ذکر لانا اسم موصول کے اعتبار سے ہے۔

الصغریٰ

اس لیے کہ اصغر پر مشتمل ہے۔

الکبریٰ

یعنی جس مقدمہ میں اکبر ہو، اسے کبریٰ کہا جاتا ہے اکبر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے۔

الشکل الأول

اسے شکل اول اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کا نتیجہ دینا بدیہی ہے اور باقیوں کا نظری۔ جو اسی کی طرف رجوع کرتا ہے۔

پھر یہ علم کا فائدہ دینے میں اسبق اور اقدم ہے۔

ل اور کمر آتا ہے، اسے حد اوسط کہتے ہیں۔ حد اس لیے کہ اصغر اور اکبر کے درمیان فاصل ہوتا ہے، اور اوسط اس لیے کہ مطلوب کی طرفین میں سے ایک کی نسبت کو دوسری کی نسبت سے ملانے کا واسطہ بنتا ہے، اسی لیے یہ طرفین کے وسط میں واقع ہوتی ہے۔

ت یہ کہ لفظ ماسے مراد مقدمہ ہے۔ وہ تفسیر جو قیاس کا جزء بن جائے، اسے مقدمہ کہا جاتا ہے۔ اور مقدمہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ مطلوب کے نتیجہ سے پہلے ہوتا ہے۔

ت یہ کہ الاکبر کا عطف الاصغر پر ہے اور کبریٰ کا عطف صغریٰ پر ہے۔ چنانچہ تقدیر عبارت یہ ہوئی: مافیہ الاکبر کبریٰ۔

ت حد اوسط کو اصغر اور اکبر کے پاس رکھنے سے جو ہیئت پیدا ہوتی ہے، اسے شکل کہا جاتا ہے، کیونکہ اس میں صغریٰ بمنزلہ ماں کے ہے اور کبریٰ بمنزلہ باپ کے اور اوسط بمنزلہ مادہ کے جو باپ کی ملب سے ماں کے رحم میں داخل ہوتا ہے اور نتیجہ بمنزلہ بچے کے ہے جو ماں باپ سے ان کی صورت کا پیدا ہوتا ہے۔

ت جو نظر و فکر کا قطعی محتاج نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ ذہن طبعی طور پر نتیجہ کی طرف سبقت کر جاتا ہے۔

ت کیونکہ ان میں نتیجہ نظر و فکر کا محتاج ہوتا ہے اور اس میں ایقان و بداهت شکل اول کی طرف رجوع کرنے سے حاصل ہوتی ہے، گو یا یہ باقی کے لیے معیار ہے۔

ت کہ اس کی ہیئت لفظی پر ہے کہ اس میں اصغر سے اوسط کی طرف اور اوسط سے اکبر کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ نیز اصغر اور اکبر کا اس حالت میں رہنا کہ جس طرح وہ نتیجہ میں ہیں، صرف شکل اول میں ہے، باقی نہیں۔ اس لیے یہ حصول علم اور یقین میں اسبق اور اقدم ہے اور جو اس وصف پر ہو، اسے ہی اولیت کا شرف حاصل ہوتا ہے۔

والثانی

اس لیے کہ یہ اشرف مقدمہ، یعنی صغریٰ میں شکل اول کے ساتھ شریک ہے۔

والثالث

کم تر مقدمہ، یعنی کبریٰ میں شکل اول کے ساتھ شریک ہونے کی وجہ سے۔

والرابع

اس کے شکل اول سے غایت بعد میں (نہایت دور) ہونے کی وجہ سے۔

یہ کہ جس طرح شکل اول میں حد اوسط صغریٰ میں محمول ہوتی ہے اسی طرح شکل ثانی میں بھی صغریٰ میں محمول ہوتی ہے۔ اور صغریٰ کو اشرف مقدمہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ مطلوب کے جزء اشرف موضوع پر مشتمل ہوتا ہے اور موضوع اس لیے اشرف کہلاتا ہے کہ یہ اکثر ذات اور اصل ہوتا ہے اور محمول (صفت) اور تابع اور ذات بہ نسبت وال کے اشرف ہوتی ہے۔

یہ کہ جس طرح شکل اول میں حد اوسط کبریٰ میں موضوع ہوتی ہے، اسی طرح شکل ثالث میں بھی موضوع ہوتی ہے۔ کہ اشرف مقدمہ میں شکل اول کے ساتھ شریک ہے اور نہ اخس (کمتر) مقدمہ میں۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ بوعلی سینا اور ابو نصر فارابی نے اسے درجہ ثانی سے ساکت کر دیا اور اسے شکل ثانی میں کیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ

شکل اول: وہ شکل ہے جس میں حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو۔

شکل ثانی: وہ شکل ہے جس میں حد اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول ہو۔

شکل ثالث: وہ شکل ہے جس میں حد اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہو۔

شکل رابع: وہ شکل ہے جس میں حد اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو۔

و یشتد فی الأول إيجاب الصغری و فعلیتها مع کلیة الکبری لینتج الموجبتان مع الموجبة
 کلیة الموجبتین و مع السالبة کلیة السالبتین بالضرورة
 اور شکل اول میں صغریٰ کا موجبہ اور فعلیہ ہونا شرط ہے کبریٰ کے کلیہ ہونے کے ساتھ، تاکہ وہ موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ
 (صغریٰ) موجبہ کلیہ (کبریٰ) سے مل کر بدیہی طور پر موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ نتیجہ دیں اور سالبہ کلیہ (کبریٰ) سے مل کر سالبہ کلیہ اور
 سالبہ جزئیہ نتیجہ دیں۔

شکل اول

فعلیتها

صغریٰ کے فعلیہ ہونے کی شرط اس لیے ہے تاکہ حکم اوسط سے اصغریٰ طرف متعدی ہو سکے، اور یہ اس لیے ہے کہ کبریٰ میں
 حکم خواہ ایسا ہو یا سلباً، صرف ان افراد پر ہوتا ہے جن کے لیے اوسط بالفعل ثابت ہو شیخ کے مذہب کی رو سے۔ چنانچہ اگر صغریٰ
 میں یہ حکم نہ ہو کہ اصغر کے لیے اوسط بالفعل ثابت ہے تو حکم کا اوسط سے اصغریٰ طرف متعدی ہونا لازم نہیں آئے گا۔

مع کلیة الکبری

اور کبریٰ کے کلیہ ہونے کی شرط اس لیے ہے کہ اصغر کا اوسط میں داخل ہونا لازم آجائے۔ چنانچہ اوسط پر حکم لگانے سے
 اصغر پر حکم لگانا لازم آئے گا اور یہ لازم آنا اس لیے ہے کہ اصغر یہاں شکل اول کے صغریٰ میں اصغر پر محمول ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ محمول
 موضوع سے عام ہو۔ چنانچہ اگر کبریٰ میں اوسط کے بعض پر حکم لگایا جائے تو اس بات کا احتمال ہے کہ اصغر اس بعض میں داخل نہ ہو۔
 لہذا اس بعض پر حکم لگانے سے اصغر پر حکم لگانا لازم نہیں آئے گا جیسا کہ آپ کے قول: کل انسان حیوان و بعض حیوان فہو
 میں مشاہدہ کہا جاسکتا ہے۔

ینتج الموجبتان

یعنی موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ، لہذا نتیجہ پر لام غایت کے لیے ہے، یعنی ان شرطوں کا اثر یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ کلیہ اور صغریٰ
 موجبہ جزئیہ کبریٰ موجبہ کلیہ کے ساتھ مل کر موجبہ نتیجہ دیں، یعنی موجبہ کلیہ اور جزئیہ، پہلی صورت میں نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا اور دوسری

پہلے اشکال اربعہ کی الگ الگ تعریف کی، اب ان کے نتائج کی الگ الگ شرطیں بیان کر رہے ہیں۔ اگر ان میں کوئی ایک یا تمام شرائط مفقود ہو
 جائیں تو نتائج (نتیجہ دینا) صحیح نہیں ہوگا۔

چنانچہ شکل اول کی تین شرطیں ہیں: ۱۔ کیف کے اعتبار سے صغریٰ موجبہ ہو خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ، ۲۔ جہت کے اعتبار سے صغریٰ فعلیہ ہو، ۳۔ اور کہ
 اعتبار سے کبریٰ کلیہ ہو خواہ موجبہ ہو یا سالبہ۔

۴۔ یہ کہ شیخ بوعلی سینا کے نزدیک محمول کی نسبت موضوع کے لیے بالفعل ثابت ہوتی ہے۔

۵۔ یعنی اصغر اوسط کا فرد بن جائے اور جو حکم کبریٰ میں اوسط پر لگایا گیا ہے وہ اصغریٰ طرف مبتدی ہو جائے، کیونکہ صغریٰ میں اوسط اصغر پر محمول ہوتا ہے۔

۶۔ جیسے کل انسان حیوان، کل حیوان جسم، فکل انسان جسم اور بعض حیوان انسان، کل انسان ناطق، فبعض حیوان
 ناطق۔

۱۔ موجبہ جزئیہ اور یونہی دو صغریٰ موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ کبریٰ کے ساتھ مل کر دو سالبہ کلیہ اور جزئیہ نتیجہ دیں
 سابق۔ اور ان تمام ضرب منتهجہ کی اشکال واضح ہیں۔

الموجبتین

یعنی موجبہ کلیہ اور جزئیہ نتیجہ دیں۔

السالبتین

یعنی سالبہ کلیہ اور جزئیہ نتیجہ دیں۔

بالضرورة

یہ مصنف کے قول ینتج کے متعلق ہے، اور اس سے مقصود اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ اس شکل اول کا محصورات
 بنیاد یہی ہے، بخلاف باقی تمام اشکال کے اپنے نتائج کے لیے منتج ہونے کے۔

۱۔ لیے کہ نتیجہ (کثر) مقدمہ کے تابع ہوتا ہے۔ کیف، ایجاب و سلب میں اخص سلب ہے کیونکہ ایجاب میں وجود ہوتا ہے اور سلب میں عدم
 ظاہر ہے عدم وجود سے اخص ہے۔ اور کم، کلیت و جزئیت میں اخص جزئیہ ہے۔ اور یہ اس لیے ہے کہ کلیہ میں حکم کلی ہوتا ہے جو امور کثیرہ کو شامل
 کرتا ہے اور جزئیہ میں جزئی ہوتا ہے جو بعض امور کو شامل ہے۔ ظاہر ہے بعض امور کو شامل کثیر امور سے اخص ہوتا ہے۔

۲۔ کلی صورت میں سالبہ کلیہ، جیسے کل انسان حیوان، و لاشئ من حیوان بحجر فلا شئ من الإنسان بحجر، اور دوسری صورت میں سالبہ
 جزئیہ جیسے بعض حیوان ناطق، لاشئ من الناطق بصالھ فبعض حیوان لیس بصالھ۔
 ۳۔ کہ دلیل کا محتاج نہیں۔

۴۔ منتج ہونا نظری ہے جسے اپنے اثبات میں دلیل کی حاجت ہوتی ہے۔

۵۔ یہ کہ ہر شکل میں سولہ ضربوں کا احتمال ہوتا ہے چار صغریٰ اور چار کبریٰ جب ان کو آپس ملائیں گے تو کل سولہ ضرب حاصل ہوں گی۔ شکل
 کی شرطوں کی رو سے ان میں صرف چار ضربیں نتائج کے لیے صحیح ہیں اور باقی بارہ مقیم ہیں۔ اور ان ضرب منتهجہ کی تفصیل یہ ہے:

| | | |
|--------------|--------------|--------------|
| موجبہ کلیہ | موجبہ کلیہ | موجبہ کلیہ |
| کل ج ۱ | کل ب ۱ | کل ج ۱ |
| موجبہ جزئیہ | موجبہ کلیہ | موجبہ جزئیہ |
| بعض ج ۱ | کل ب ۱ | بعض ج ۱ |
| سالبہ کلیہ | سالبہ کلیہ | سالبہ کلیہ |
| لا شئ من ج ۱ | لا شئ من ب ۱ | لا شئ من ج ۱ |
| سالبہ جزئیہ | سالبہ کلیہ | سالبہ جزئیہ |
| بعض ج لیس ۱ | لا شئ من ب ۱ | بعض ج لیس ۱ |

۶۔ کہ کبریٰ کے ساتھ ملانے کے عمل کو ضرب کہا جاتا ہے۔

وفي الثاني اختلافهما في الكيف، و كلية الكبرى مع دوام الصغرى أو انعكاس سالبية الكبرى و كون
الممكنة مع الضرورية أو الكبرى البشروطة، لينتج الكلستان سالبية كلية والمختلفتان في الكم أيضا
سالبية جزئية بالخلف أو عكس الكبرى أو الصغرى ثم الترتيب ثم النتيجة
اور شكل ثانی میں کیف میں دونوں مقدموں کا مختلف ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے، صغریٰ کے دوام کے ساتھ یا کبریٰ کے
سالبہ عکس آنے کے ساتھ اور ممکنہ کا ضروریہ کے ساتھ ہونا یا کبریٰ مشروطہ کے ساتھ ہونا تاکہ دو کلیہ، (صغریٰ کبریٰ) سالبہ کلیہ نتیجہ دے
اور کم میں دو مختلف (صغریٰ کبریٰ) بھی سالبہ جزئیہ نتیجہ دیں دلیل خلف کے ساتھ، یا عکس کبریٰ یا صغریٰ کے ساتھ پھر عکس ترتیب اور
عکس نتیجہ کے ساتھ۔

شكل ثانی

في الثاني اختلافهما

یعنی اس شکل ثانی میں کیف کے اعتبار سے ایجاب و سلب میں دونوں مقدموں کا مختلف ہونا شرط ہے۔ اور مختلف ہونے
یہ شرط اس لیے ہے کہ اگر یہ شکل صغریٰ موجبہ اور کبریٰ موجبہ دو موجبات سے مرکب ہو تو نتیجہ میں اختلاف حاصل ہوگا۔ وہ یہ کہ تو
کے نتیجہ میں کبھی صادق ایجاب آئے گا اور کبھی سلب۔ چنانچہ اگر ہم کہیں کل انسان حیوان و کل ناطق حیوان، تو حق نتیجہ ایجاب
ہے اور اگر ہم کبریٰ کو بدلیں اپنے کہے: کل فرس حیوان کے ساتھ تو حق نتیجہ سلب ہے۔
اور یہی حال ہوگا اگر یہ دو سالبوں صغریٰ و کبریٰ سے مرکب ہو، جیسے ہمارا کہنا لاشئ من الإنسان بحجود لاشئ
الناطق بحجود تو حق نتیجہ سلب ہے اور اگر ہم کبریٰ کو بدلیں اپنے کہے لاشئ من الفرس بحجود تو حق نتیجہ سلب ہے۔
پس نتیجہ میں یہ اختلاف عدم انتاج، نتیجہ نہ دینے کی دلیل ہے، کیونکہ نتیجہ وہ قول آخر ہے جو (ہر مادہ میں) دونوں مقدموں
صغریٰ و کبریٰ سے لازم آتا ہے۔ چنانچہ اگر دونوں مقدموں سے لازم آنے والا قول موجبہ ہو تو کسی مادے میں حق سالبہ نہ ہو اور
دونوں مقدموں سے لازم آنے والا قول سالبہ ہو تو کسی مادے میں حق موجبہ نہ ہو۔

۱۔ شکل اول کی طرح چونکہ شکل ثانی میں بھی سولہ ضربوں کا احتمال ہوتا ہے جس میں بعض صحیح اور بعض سقیم ہوتی ہیں، اس لیے ضرب صحیح متجہ کی
کے لیے شرطیں بیان کی جا رہی ہیں۔

۲۔ یعنی نتیجوں کا یہ اختلاف کہ کبھی حق ایجاب ہوتا ہے اور کبھی سلب، اس بات کی دلیل ہے کہ یہ نتیجہ دینا صحیح نہیں۔
۳۔ کیونکہ نتیجہ قیاس کے مقدموں کا لازم ہوتا ہے اور لازم اپنے ملزوم سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ لہذا اگر دونوں مقدمے موجب ہوں تو نتیجہ میں حق موجب
ہوگا اور اگر دونوں سالبہ ہوں تو نتیجہ میں حق سالبہ ہونا ہوگا۔ اور اگر دونوں مقدمے موجب ہوں اور نتیجہ میں حق سلب ہو اور اگر دونوں سالبہ ہوں
نتیجہ میں حق ایجاب ہو تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ شکل ثانی میں یہ انتاج صحیح نہیں۔ اور یہ صرف اس کے مقدموں کے ایجاب و سلب میں مختلف ہونا ضروری ہے
ہونے کی وجہ سے، لہذا ثابت ہوا کہ شکل ثانی سے صحیح انتاج کے لیے اس کے دونوں مقدموں کا ایجاب و سلب میں مختلف ہونا ضروری ہے
یہی وجہ ہے کہ شکل ثانی کے تمام نتائج سالبہ ہوتے ہیں، کیونکہ قاعدہ ہے کہ قیاس کا اگر ایک مقدمہ سالبہ ہو تو نتیجہ سالبہ ہوگا کیونکہ وہ ہمیشہ اول
مقدمہ کے تابع ہوتا ہے اور موجبہ اور سالبہ میں ادون سالبہ ہے۔

كلية الكبرى

یعنی شکل ثانی میں کم کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے، اس لیے کہ کبریٰ کے جزئیہ ہونے کی صورت میں نتیجہ میں
اختلاف حاصل ہوگا، جیسے ہمارا کہنا کل انسان ناطق و بعض الحيوان ليس بناطق تو حق نتیجہ ایجاب ہے اور اگر ہم اس کی جگہ
بعض الصاهل ليس بناطق کہیں تو حق نتیجہ سلب ہوگا۔

دوام الصغرى

یہ کہ جہت کے اعتبار سے اس شکل میں دو امر شرط ہیں، پہلے امر کی ایک بات یہ ہے کہ یا تو صغریٰ پر دوام صادق آئے، یعنی
ملزوم دائمہ ہو یا ضروریہ ہو۔ اور یا یہ کہ کبریٰ ان چھ قضایا موجبہ میں سے ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے اور ان نو قضایا موجبہ میں
نہ ہو جن کے سوالب کا عکس نہیں آتا۔

اور دوسرے امر کی ایک بات یہ ہے کہ ممکنہ اس شکل میں ضروریہ کے ساتھ ہی مستعمل ہوتا ہے، خواہ یہ ضروریہ صغریٰ ہو یا
کبریٰ ہو، یا کبریٰ مشروطہ عامہ یا خاصہ کے ساتھ ہی مستعمل ہوتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ممکنہ اگر صغریٰ ہو تو کبریٰ ضروریہ ہوگا یا
مشروطہ عامہ یا خاصہ، اور اگر ممکنہ کبریٰ ہو تو صغریٰ صرف ضروریہ ہوگا نہ کوئی اور قضیہ، ان دونوں شرطوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ دونوں
نہیں نہ ہوں تو نتیجہ میں اختلاف لازم آئے گا۔ اور تفصیل اس مختصر کے مناسب نہیں۔

۱۔ تو نتیجوں کا یہ اختلاف کہ کبھی صحیح ایجاب ہوتا ہے اور کبھی سلب، اس بات کی دلیل ہے کہ شکل ثانی میں یہ انتاج صحیح نہیں، کیونکہ نتیجہ قیاس اس کے
دونوں مقدموں کا لازم ہوتا ہے اور لازم اپنے ملزوم سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر نتیجہ میں حق ایجاب ہے تو ہر مادے میں حق ایجاب ہی ہوتا
چاہیے، اور اگر سلب ہے تو ہر مادے میں سلب ہی ہونا چاہیے۔ یہ نہیں کہ کسی مادے میں حق ایجاب ہو اور کسی میں سلب۔

۲۔ اس لیے کہ دوام ضرورت سے اعم ہے، تو جہاں ضرورت صادق آئے گی تو ہاں دوام بھی صادق آئے گا۔
۳۔ یہ کہ نتیجہ میں کبھی حق ایجاب آتا اور کبھی سلب، تو نتیجہ میں یہ اختلاف عدم انتاج کی دلیل ہے، اس لیے کہ اگر پہلا امر نہ ہو، یعنی صغریٰ نہ ضروریہ مطلقہ
نہ نہ دائمہ مطلقہ اور نہ ہی کبریٰ ان چھ قضایا میں سے ہو جن کے سوالب کا عکس نہیں آتا، اور ان میں وقتیہ سب سے خاص ہے اور جب خاص کا نتیجہ
مختلف ہوگا تو عام کا بدرجہ اولیٰ ہوگا، کیونکہ وجود خاص وجود عام کو لازم ہوتا ہے۔

۴۔ حاصل یہ کہ شکل ثانی کے متج ہونے کے لیے چار شرطیں ہیں:

۱۔ کیف: ایجاب و سلب میں دونوں مقدمے صغریٰ و کبریٰ مختلف ہوں۔

۲۔ کلیت و جزئیت میں کبریٰ کلیہ ہو۔

۳۔ جہت میں صغریٰ ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، مشروطہ خاصہ یا عرفیہ خاصہ میں سے
کوئی ہو۔

۴۔ ممکنہ صغریٰ ہو تو کبریٰ ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ یا مشروطہ خاصہ میں سے کوئی ہوگا، اور اگر کبریٰ ممکنہ عامہ ہو تو صغریٰ کا ضروریہ مطلقہ ہونا
ضروری ہے۔ اُس کے علاوہ اور کوئی قضیہ نہیں ہو سکتا۔

لینتجہ الکلیتان

اس شکل میں بھی نتیجہ دینے والی ضرورت چار ہیں جو کبریٰ موجبہ کلیہ کو دو صغریٰ سالبہ کلیہ و جزئیہ سے اور کبریٰ سالبہ کلیہ کو دو موجبہ کلیہ و جزئیہ سے ضرب دینے سے حاصل ہوتی ہیں۔ چنانچہ ضرب اول دو کلیہ سے مرکب ہے جن میں صغریٰ موجبہ ہے، جیسے کلان ب و لاشی من اب، ضرب ثانی دو کلیہ سے مرکب ہے جن میں صغریٰ سالبہ ہے، جیسے لاشی من ج ب و کل الف ب، اور ان دونوں ضربوں کا نتیجہ سالبہ ہے، جیسے لاشی من ج، لینتجہ الکلیتان سالبہ سے مصنف نے انہی دو ضربوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ضرب ثالث صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہے، جیسے بعض ج ب و لاشی من اب، اور ضرب رابع صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہے، جیسے بعض ج لیس ب و کل اب، اور ان دونوں ضربوں کا نتیجہ سالبہ جزئیہ ہے، جیسے بعض ج لیس ا، والمختلفتان فی الکم ایضا سالبہ جزئیہ سے مصنف نے انہی دو ضربوں کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی وہ دو قضیے جو کم میں مختلف ہیں جیسا کہ وہ دونوں کیف میں مختلف ہیں، سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتے ہیں۔ ان شرطوں کی بنا پر جواب گزری ہیں۔

بالخلف

سوال ہوتا تھا کہ ان نتائج کے آنے کی دلیل کیا ہے؟

۱۔ شکل اول کی طرح شکل ثانی میں بھی عقلی لحاظ سے سولہ ضربیں ہیں، صغریٰ محصورات اربعہ میں سے کوئی ہو سکتا ہے اور کبریٰ بھی محصورات اربعہ میں سے کوئی ہو سکتا ہے، چار کو چار سے ضرب دی تو سولہ ضربیں بنیں اور شرائط کی رو سے صرف چار ضربیں صحیح اور نتیجہ نتیجہ دینے والی ہیں اور باقی غلط (غلط) ہیں۔

۲۔ ان ضربوں کی تفصیل یہ ہے:

i- صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ سالبہ کلیہ، نتیجہ سالبہ کلیہ

ii- صغریٰ سالبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ، نتیجہ سالبہ کلیہ

iii- صغریٰ موجبہ جزئیہ، کبریٰ سالبہ کلیہ، نتیجہ سالبہ جزئیہ

iv- صغریٰ سالبہ جزئیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ، نتیجہ سالبہ جزئیہ

ضرب اول اور ثانی کو پہلے اور دوسرے درجے میں اس لیے رکھا گیا ہے کہ ان کا نتیجہ کلیہ آتا ہے اور باقی دو کا نتیجہ جزئیہ، اور کلیہ جزئیہ سے اشرف ہوتا ہے۔ اور چونکہ ضرب اول شکل اول کے صغریٰ پر مشتمل ہے اس لیے اسے درجے میں ضرب ثانی سے پہلے رکھا گیا ہے اور اسی طرح ضرب ثالث اور رابع میں ثالث کو درجہ میں رابع سے پہلے رکھا ہے یہ بھی شکل اول کے صغریٰ پر مشتمل ہے۔

تو جواب دیا کہ ان چار ضرورت کے یہ دو نتیجہ دینے کی دلیل چند امور ہیں، پہلا امر دلیل خلف ہے، اور وہ یہ کہ نتیجہ کی نقیض موجبہ ہونے کی وجہ سے صغریٰ بنالیا جائے اور قیاس کے کبریٰ کو کلیہ ہونے کی وجہ سے کبریٰ بنالیا جائے تاکہ یہ شکل اول بن کر صغریٰ کے معانی نتیجہ دے۔ اور دوسرا دلیل خلف چاروں ضربوں میں جاری ہوتی ہے۔

اور دوسرا امر کبریٰ کا عکس کرنا ہے تاکہ یہ شکل اول بن جائے، یوں مطلوبہ نتیجہ حاصل ہو جائے گا، اور یہ امر صرف ضرب اول اور ثالث میں جاری ہوگا، کیونکہ ان کا کبریٰ سالبہ کلیہ ہوتا ہے جس کا عکس بھی سالبہ کلیہ آتا ہے۔ اور باقی دونوں کا کبریٰ چونکہ موجبہ کلیہ ہوتا ہے جس کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے اس لیے وہ شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا، نیز ان کا صغریٰ بھی سالبہ ہوتا ہے جو شکل اول کا صغریٰ نہیں بن سکتا۔

اور تیسرا امر صغریٰ کا عکس کرنا ہے تاکہ شکل رابع بن جائے، پھر ترتیب کا عکس کرنا، یعنی صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنایا

۱۔ دہائی تھا کہ شکل ثانی کی چار ضرورت منجہ میں پہلی دو ضربوں کا نتیجہ سالبہ کلیہ اور دوسری دو کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے تو سوال ہوتا تھا کہ ان کی دلیل کیا ہے، تو جواب دیا کہ شکل ثانی کے نتائج کی صحت و سقم کو جانچنے کے لیے تین امور ہیں: i- دلیل خلف، ii- عکس کبریٰ، iii- عکس صغریٰ، ترتیب اور عکس نتیجہ۔

۲۔ یہ اگر نتیجہ صادق نہیں تو اس کی نقیض صادق ہوگی ورنہ ارتقاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ چنانچہ نقیض کو صغریٰ بنایا اور اصل قیاس کے کبریٰ کو کبریٰ بنایا، یہ شکل اول بن گئی۔ اس سے جو نتیجہ حاصل ہوگا وہ اصل قیاس کے صغریٰ کے منافی ہوگا، مثلاً کل انسان حیوان و لاشی من الحجر بحیوان کا نتیجہ لاشی من الإنسان بحجر آتا ہے جو صادق اور صحیح ہے، ورنہ اس کی نقیض بعض الإنسان حجر صادق آئے گی کیونکہ اگر یہ صادق نہ آئے تو ارتقاع نقیضین لازم آئے گی جو محال ہے، اس محال کا منشا تو شکل ثانی کا صغریٰ ہے کیونکہ وہ مفروض الصدق ہے، نہ کبریٰ ہے کیونکہ وہ بھی مفروض الصدق ہے اور نہ قیاس ہے کیونکہ یہ شکل اول ہے جو بدیہی الانتاج ہے تو پھر اس محال کا منشا نقیض ہے اور قاعدہ ہے کہ جو محال کو تکریم ہو وہ باطل ہوتا ہے، پس یہ نقیض باطل ہے اور نتیجہ صادق ہے۔

۳۔ کیونکہ ان چاروں ضربوں کا نتیجہ سالبہ ہوتا ہے اور سالبہ کی نقیض موجبہ ہوتی ہے، لہذا وہ شکل اول کا صغریٰ بن سکتی ہے، اس لیے شکل اول کا صغریٰ موجبہ ہوتا ہے۔ اور پھر ان ضربوں میں کبریٰ بھی کلیہ ہوتا ہے، لہذا وہ شکل اول کا کبریٰ بھی بن سکتا ہے۔

۴۔ یہ شکل ثانی کے انتاج کی صحت کو پرکھنے کی دوسری دلیل ہے۔ یہ کہ اگر ان کے کبریٰ کا عکس کر کے شکل اول ترتیب دی جائے تو اس سے جو نتیجہ حاصل ہوگا وہ شکل ثانی کا مطلوبہ نتیجہ ہوگا، مثلاً کل فرس حیوان، و لاشی من الحجر بحیوان شکل ثانی کی پہلی ضرب ہے جس کا نتیجہ لاشی من الفرس بحجر آتا ہے۔ چنانچہ اگر اس کے کبریٰ کا عکس لاشی من حیوان بحجر کیا جائے تو شکل اول بن جاتی ہے، کل فرس حیوان، و لاشی من حیوان، بحجر نتیجہ ہوگا لاشی من الفرس بحجر جو بعینہ شکل ثانی والا نتیجہ ہے، لہذا یہ بالکل درست ہے کیونکہ شکل اول کا نتیجہ بدیہی ہوتا ہے۔

۵۔ جو شکل اول کا کبریٰ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

جائے کہ شکل اول بن جائے تاکہ وہ جو نتیجہ دے اس کا عکس مطلوبہ نتیجہ ہو۔ اور یہ امر صرف اسی ضرب میں متصور ہوگا جس میں صغریٰ کا عکس کلیہ ہوتا ہے کہ وہ شکل اول کا کبریٰ بن سکے، اور یہ صرف ضرب ثانی میں ہے کیونکہ اس کا صغریٰ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس بھی سالبہ کلیہ آتا ہے۔

اور رنی ضرب اول اور ثالث تو ان میں چونکہ صغریٰ موجبہ ہوتا ہے جس کا عکس جزئیہ آتا ہے اور ضرب رابع تو اس میں صغریٰ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے جس کا عکس آتا ہی نہیں، اور اگر اس کا عکس آنا فرض کر بھی لیا جائے تو وہ تو جزئیہ ہی ہوگا، چنانچہ یہ دونوں شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتے۔ پس غور تو کیجئے!

و فی الثالث إيجاب الصغری و فعلیتها مع کلیة إحداهما، لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية أو بالعکس موجبة جزئية، و مع السالبة أو الكلية مع الجزئية سالبة جزئية بالخلف أو عکس الصغری أو الکبری ثم الترتیب ثم النتيجة۔

شکل ثالث میں صغریٰ کا موجبہ اور فعلیہ ہونا شرط ہے، صغریٰ و کبریٰ میں سے کسی کے کلیہ ہونے کے ساتھ، تاکہ دو صغریٰ موجبہ کلیہ اور جزئیہ کبریٰ موجبہ کلیہ کے ساتھ، یا اس کے برعکس صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ موجبہ جزئیہ کے ساتھ مل کر موجبہ جزئیہ نتیجہ دیں اور دونوں صغریٰ موجبہ کلیہ اور جزئیہ سالبہ کلیہ کے ساتھ یا صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ سالبہ جزئیہ کے ساتھ مل کر سالبہ جزئیہ نتیجہ دیں دلیل خلف ہے، عکس صغریٰ یا کبریٰ سے پھر ترتیب سے پھر عکس نتیجہ سے۔

شکل ثالث

إيجاب الصغری و فعلیتها

اس لیے کہ شکل ثالث کے کبریٰ میں حکم خواہ ایجابی ہو یا سلبی، اوسط پر بالفعل ہوتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ لہذا اگر صغریٰ اوسط کے ساتھ بالفعل متحد نہ ہو یا اس طور پر کہ بالکل متحد ہی نہ ہو اور صغریٰ سالبہ ہو، یا متحد ہو لیکن بالفعل متحد نہ ہو اور صغریٰ موجبہ ممکنہ ہو تو حکم اوسط سے اصغریٰ طرف بالفعل متعدی نہ ہوگا۔

مع کلیة إحداهما

اس لیے کہ اگر دونوں مقدمے جزئیہ ہوں تو ممکن ہے کہ اوسط کے جن بعض افراد پر اصغر کا حکم لگایا گیا ہے، وہ ان بعض افراد کے غیر ہوں جن پر اکبر کا حکم لگایا گیا ہے۔ چنانچہ اکبر سے اصغریٰ طرف حکم کا متعدی ہونا لازم نہیں آئے گا۔

شکل ثالث کی شرائط کا بیان ہے، اس لیے کہ جس طرح شکل اول میں سولہ ضربوں کا احتمال ہے اسی طرح شکل ثالث میں بھی احتمال ہے، ان میں بعض صحیح اور بعض عقیم (غلط) ہیں، چنانچہ صحیح احتمال حاصل کرنے کے لیے بتایا کہ اکیف کے اعتبار سے صغریٰ کا موجبہ ہونا، ii۔ جہت کے اعتبار سے اس کا فعلیہ ہونا، iii۔ اور کم کے اعتبار سے صغریٰ و کبریٰ میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا ضروری اور شرط ہے۔

صغریٰ کا موجبہ ہونا اس لیے ضروری ہے کہ کبریٰ میں اکبر کا حکم اوسط کے ان افراد پر لگایا جاتا ہے جن کے لیے اوسط بالفعل ثابت ہوتا ہے، اور صغریٰ اگر موجبہ ہو بلکہ سالبہ ہو تو اکبر کا حکم جو اوسط پر ہوتا ہے، وہ اس سے اصغریٰ طرف متعدی نہیں ہوگا۔

اور صغریٰ کا فعلیہ ہونا اس لیے ضروری ہے کہ کبریٰ میں اکبر کا حکم اوسط کے ان افراد پر ہوتا ہے جن کے لیے اوسط بالفعل ثابت ہوتا ہے، اب اگر صغریٰ فعلیہ نہ ہو بلکہ ممکنہ ہو تو اصغر فعلیت میں اوسط کے ساتھ متحد نہیں ہوگا اور یوں حکم اوسط سے اصغریٰ طرف متعدی نہیں ہوگا۔

یہ کہ اگر دونوں جزئیہ ہوں تو اس بات کا امکان ہے کہ اکبر کا حکم اصغر کو نہ پہنچے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ صغریٰ میں اوسط کے وہ بعض افراد جن پر اصغر کا حکم ہے اور کبریٰ میں اوسط کے وہ بعض افراد جن پر اکبر کا حکم ہے، آپس میں غم ہوں، جیسے بعض حیوان انسان و بعض حیوان فرس۔

یہ نتیجہ کی صحت جانچنے کی تیسری دلیل ہے، یہ کہ شکل ثانی کے صغریٰ کا عکس کر کے شکل رابع بنائی جائے پھر اس کی ترتیب کا عکس کر کے شکل اول بنائی جائے صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنالیں، اس سے شکل ثانی کا مطلوبہ نتیجہ حاصل ہو جائے گا۔ مثلاً لاشی من الإنسان بحمار و کل ناهق حمار شکل ثانی ہے اس کا نتیجہ لاشی من الإنسان بناحق ہے تو اس کے صغریٰ کا عکس لاشی من الحمار بیانسان کیا تو شکل رابع بن گئی، لاشی من الحمار بیانسان و کل ناهق حمار، اب ترتیب کا عکس کیا کل ناهق حمار و لاشی من الحمار بیانسان تو یہ شکل اول بن گئی، نتیجہ حاصل ہو گا لاشی من الناهق بیانسان اس کا عکس کیا تو لاشی من الإنسان بناحق حاصل ہوا، جو شکل ثانی کا مطلوبہ نتیجہ ہے اور یہ بالکل درست ہے۔

الموجبتان

اس شکل میں مذکور شرائط کے اعتبار سے ضروب مندرجہ ذیل ہیں جو صغریٰ موجبہ کلیہ کو چاروں کبریات (موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ) کے ساتھ اور صغریٰ موجبہ جزئیہ کو کبریٰ موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے ساتھ ملانے سے حاصل ہوتی ہیں۔ اور یہ تمام ضروب اس بات میں مشترک ہیں کہ سب جزئیہ ہی نتیجہ دیتی ہیں، البتہ ان میں تین ایجاب (موجبہ) اور تین سلب (سالبہ) نتیجہ دیتی ہیں۔

وہ ضروب جو ایجاب (موجبہ) نتیجہ دیتی ہیں، ان میں پہلی ضرب دو موجبہ کلیہ سے مرکب ہے، جیسے کل ج ب، وکل ج ا، فبعض ب ا۔ اور دوسری ضرب صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہے۔ مصنف نے لیننتج الموجبتان سے انہی دو ضربوں کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی صغریٰ موجبہ کلیہ و جزئیہ کبریٰ موجبہ کلیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ دے۔ اور تیسری ضرب دوسری ضرب کا عکس ہے، یعنی وہ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ سے مرکب ہے، مصنف نے او بالعکس سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ عکس سے مراد مذکورہ دو ضربوں کا عکس نہیں اس لیے کہ پہلی ضرب کا عکس بھی پہلی ضرب ہے۔ چنانچہ کچھ غور کر لو۔

اور وہ ضروب جو سلب (سالبہ) نتیجہ دیتی ہیں، ان میں پہلی ضرب موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ سے، دوسری موجبہ جزئیہ اور سالبہ کلیہ سے مرکب ہوتی ہے، مصنف نے مع السالبة الکلیۃ سے انہی کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی صغریٰ موجبہ کلیہ اور جزئیہ کبریٰ سالبہ کلیہ کے مل کر نتیجہ دے۔ اور تیسری ضرب موجبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ سے مرکب ہے، جیسا کہ مصنف نے کہا ہے والکلیۃ مع الجزئیۃ، یعنی صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ سالبہ جزئیہ کے ساتھ۔

یہ چھ ضروب مندرجہ ذیل ہیں: i- صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ، ii- صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ سالبہ کلیہ، iii- صغریٰ موجبہ جزئیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ، iv- صغریٰ موجبہ جزئیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ، v- صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ جزئیہ، vi- صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ سالبہ جزئیہ۔

پہلی ضرب کو اس لیے اول درجے پر رکھا کہ اس کا نتیجہ موجبہ آتا ہے اور اس کے صغریٰ و کبریٰ دونوں کلیہ ہیں، لہذا یہ خاص ہوئی اور خاص کو عام پر شرف حاصل ہے۔ دوسری ضرب کو اس لیے دوسرے درجے پر رکھا کہ اس کا نتیجہ سالبہ آتا ہے اور اس کے بھی صغریٰ و کبریٰ دونوں کلیہ ہیں۔ چنانچہ یہ بھی باقی سے خاص ہوئی اور خاص کو عام شرف حاصل ہے۔ تیسری ضرب کو تیسرے درجے پر اس لیے رکھا گیا کہ شکل اول کے کبریٰ (کلیہ) پر مشتمل ہے، چوتھی کو چوتھے درجے پر اس لیے رکھا کہ وہ بھی شکل اول کے کبریٰ پر مشتمل ہے۔ لیکن نتیجہ سالبہ آتا ہے اس لیے اسے چوتھا درجہ دیا گیا۔ پانچویں کو اس لیے پانچواں درجہ دیا گیا کہ اس کا کبریٰ موجبہ ہے اور چھٹی کو اس لیے چھٹے درجہ پر رکھا کہ اس کا کبریٰ سالبہ ہے اور موجبہ کو سالبہ پر شرف حاصل ہے۔

کہنا یہ مقصود ہے کہ بالعکس کا تعلق مذکورہ دونوں ضربوں سے نہیں، بلکہ صرف ایک ضرب، ضرب ثانی سے ہے، مصنف نے ایسا طوالت سے بچنے کے لیے کیا ہے، ورنہ وہ کہتے: الموجبة الکلیۃ مع الموجبة الجزئیۃ

بالخلف

یعنی شکل ثالث کی ان ضروب ستہ کا یہ نتائج دینے کا بیان ملے یا تو دلیل خلف سے ثابت ہے۔ اور وہ یہاں یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض لی جائے اور اسے کلیہ ہونے کی وجہ سے کبریٰ بنایا جائے اور قیاس کے صغریٰ کو اس کے موجبہ ہونے کی وجہ سے صغریٰ بنایا جائے تاکہ یہ شکل اول بن کر وہ نتیجہ دے جو کبریٰ کے منافی ہو، اور یہ دلیل تمام ضروب میں جاری ہوگی۔

یہ عکس صغریٰ سے ثابت ہے تاکہ شکل اول بن جائے اور یہ دلیل ان ضربوں میں جاری ہوگی جن میں کبریٰ کلیہ ہوگا، جیسے پہلی، دوسری، چوتھی اور پانچویں ضرب میں ہے۔

یہ عکس کبریٰ سے ثابت ہے تاکہ شکل رابع میں جائے، پھر ترتیب کا عکس کیا جائے تاکہ شکل اول بن جائے اور جو یہ نتیجہ دے پھر اس کا عکس کیا جائے اور یہ ان ضروب میں جاری ہوگی جن میں کبریٰ موجبہ ہوگا تاکہ اس کا عکس شکل اول کا صغریٰ بن سکے، اور صغریٰ کلیہ ہوگا تاکہ یہ شکل اول کا کبریٰ بن سکے، جیسا کہ پہلی اور تیسری ضرب میں ہے، کسی اور ضرب میں نہیں۔

یہ مذکورہ چھ ضربوں کے انتاج کی صحت اور سقم کو جانچنے کے تین طریقے ہیں: i- دلیل خلف، ii- عکس صغریٰ، iii- عکس کبریٰ، ان میں دلیل خلف چونکہ چھوٹوں ضربوں میں جاری ہوتی ہے، عکس صغریٰ چار ضربوں پہلی، دوسری، چوتھی اور پانچویں میں اور عکس کبریٰ صرف دو ضربوں پہلی اور تیسری میں جاری ہوتی ہے، اس لیے مصنف نے ترتیب میں پہلے دلیل خلف بیان کی، پھر عکس صغریٰ اور پھر عکس کبریٰ۔

اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو دلیل خلف شکل ثانی میں ہے، بعینہ وہ شکل ثالث میں ہے، تاہم دونوں میں کچھ ہیئت کا فرق ہے۔ وہ یہ کہ شکل ثانی میں نتیجہ کی نقیض کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل قیاس کے کبریٰ کو اس کا کبریٰ بنایا جاتا ہے اور شکل ثالث میں نتیجہ کی نقیض کو شکل اول کا کبریٰ اور اصل قیاس کے صغریٰ کو اس کا صغریٰ بنایا جاتا ہے۔ اور یہی حال عکس صغریٰ اور عکس کبریٰ میں ہے۔ دراصل مقصود شکل اول کی ہیئت حاصل کرنا ہے تاکہ مطلوبہ نتیجہ حاصل ہو سکے۔

اس لیے کہ ان کا نتیجہ جزئیہ ہوتا ہے خواہ وہ موجبہ ہو یا سالبہ، اور جزئیہ کی نقیض کلیہ ہوتی ہے، لہذا اسے شکل اول کا کبریٰ بنایا جاسکتا ہے اور ان کا صغریٰ موجبہ ہوتا ہے، چنانچہ اسے شکل اول کا صغریٰ بنایا جاسکتا ہے۔

یہ کہ شکل ثالث کے صغریٰ کا عکس کیا جائے جس سے وہ شکل اول بن جائے، اس سے جو نتیجہ آئے گا بعینہ وہ شکل ثالث کا نتیجہ ہوگا۔ وہ یہ کہ شکل ثالث کے کبریٰ کا جب عکس کیا جائے گا تو وہ شکل رابع ہو جائے گی، پھر اس کی ترتیب کا عکس کر کے شکل اول بنائی جائے تو جو نتیجہ آئے گا اس کا عکس کریں تو بعینہ شکل ثالث کا نتیجہ ہوگا۔

وفي الرابع إيجابها مع كلية الصغرى أو اختلافها مع كلية إحداهما، لينتج الموجبة الكلية مع الأربع والجزيئية مع السالبة الكلية، والسالبتان مع الموجبة الكلية و كليتها مع الموجبة الجزئية موجبة إن لم يكن بسلب وإلّا سالبة بالخلف أو بعكس الترتيب ثم النتيجة أو بعكس السبق متين أو يرد إلى الثاني بعكس الصغرى أو الثالث بعكس الكبرى

شكل رابع میں دونوں مقدموں (صغریٰ کبریٰ) کا موجب ہونا شرط ہے صغریٰ کے کلیہ ہونے کے ساتھ، یا دونوں مقدموں کا کیف میں مختلف ہونا شرط ہے کسی ایک کے کلیہ ہونے کے ساتھ تاکہ صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ چار محصورات موجبہ وسالہ کلیہ و جزئیہ کے ساتھ، موجبہ جزئیہ وسالہ کلیہ کے ساتھ، صغریٰ موجبہ کلیہ کے ساتھ، صغریٰ سالہ کلیہ موجبہ جزئیہ کے ساتھ مل کر موجبہ جزئیہ نتیجہ دے اگر سالہ نہ ہو تو، ورنہ سالہ نتیجہ دے۔ یہ نتائج دلیل خلف سے ثابت ہے، یا قیاس کے عکس ترتیب سے، یا عکس نتیجہ سے، یا مقدموں کے عکس سے، یا عکس صغریٰ کر کے شکل ثانی بنانے سے یا عکس کبریٰ کر کے شکل ثالث بنانے سے ثابت ہے۔

شكل رابع

في الرابع

يعني شكل رابع کے نتائج کے حصول کے لیے کم اور کیف کے لحاظ سے دو امروں میں سے ایک امر شرط ہے یا دونوں مقدموں کا موجب ہونا صغریٰ کے کلیہ ہونے کے ساتھ، یا دونوں مقدموں کا کیف میں مختلف ہونا کسی ایک کے کلیہ ہونے کے ساتھ۔ اس لیے کہ اگر ان میں کوئی ایک امر بھی نہ ہو تو صغریٰ کبریٰ دونوں مقدموں کا سالہ ہونا یا موجب ہونا لازم آئے گا صغریٰ کے جزئیہ ہونے کے ساتھ، یا دونوں کا جزئیہ ہونا لازم آئے گا جو کیف میں مختلف ہوں گے اور ان تینوں تقدیروں پر نتائج میں اختلاف حاصل ہوگا اور یہ اختلاف عقم، عدم نتائج کی دلیل ہے۔

پہلی تقدیر پر اس لیے کہ ہمارے کہے لاشئ من الحجر یا انسان، و لاشئ من الناطق بحجج میں حق ایجاب ہے اور

۱۔ علی سبیل منع اخلو، یعنی ان دونوں امروں میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے، البتہ دونوں بھی پائے جاسکتے ہیں۔

۲۔ یعنی صحیح نتائج کے لیے کم اور کیف کے اعتبار سے شرط ہے کہ ا۔ دونوں مقدمے موجب ہوں اور صغریٰ کلیہ ہو، ii۔ دونوں مقدمے کیف میں مختلف ہوں اور ان میں کوئی ایک کلیہ ہو۔

۳۔ یعنی دو امروں میں سے کسی ایک کا پایا جانا اس لیے ضروری ہے کہ اگر ان میں کوئی ایک بھی نہ پایا گیا تو لا محالہ تین صورتوں میں کوئی ایک ضرور متحقق ہو گی ا۔ اگر دونوں سالہ ہوں گے تو پہلی شرط اور دوسری شرط کا جزء اول مفقود ہوگا، ii۔ اگر دونوں مقدمے موجب ہوں اور صغریٰ جزئیہ ہو تو پہلی شرط کا جزء ثانی اور دوسری شرط کا جزء اول مفقود ہوگا، iii۔ اور اگر دونوں مقدمے جزئیہ ہوں گے اور کیف میں مختلف ہوں تو پہلی شرط کا جزء اول اور دوسری شرط کا جزء ثانی مفقود ہوگا جس سے تینوں صورتوں میں نتیجوں کا مختلف ہونا لازم آئے گا جو عدم نتائج کی دلیل ہے اور یہ صحیح نتائج کا حاصل نہ ہونا ان دونوں امروں میں سے کسی ایک کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے، لہذا ان میں کسی کا ہونا ضروری ہے۔

لاشئ من الفرس بحجج کہیں توحق سلب ہے۔ اور دوسری تقدیر پر اس لیے کہ جب ہم کہیں گے بعض الحيوان انسان، و لاشئ من الناطق حيوان توحق ایجاب ہے اور اگر کل فرس حیوان کہیں توحق سلب ہے۔ اور تیسری تقدیر پر اس لیے ہے کہ ہمارے بعض الحيوان انسان، و بعض الجسم ليس بحيوان میں حق ایجاب ہے اور اگر ہم کہیں بعض الحجر ليس بحيوان توحق سلب ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ مصنف نے شکل رابع کی کم اور کیف کے اعتبار سے تو شرائط بیان کیں، جہت کے اعتبار سے کیوں نہیں؟
تو جواب دیا کہ مصنف جہت کے اعتبار سے شکل رابع کی شرائط بیان کرنے کے اس لیے درپے نہیں ہوئے کہ اس شکل کو کم پایا جاتا ہے اس لیے کہ یہ طبع سے حد درجہ بعید ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ مصنف نے مذکورہ تین شکلوں میں جہت کے اعتبار سے شرائط بیان کی ہیں، لیکن اس اعتبار سے نتائج بیان نہیں کیے۔

تو جواب دیا کہ مصنف نے ان صورتوں کے نتائج کو بھی اس لیے بیان نہیں کیا کہ ان میں کلام طویل ہے اور ان کی تفصیل اس کی مطولات کے ذمہ ہے جو اشکال اربعہ میں موجبات صغریٰ و کبریٰ سے حاصل ہوتی ہے۔

لینتج

مذکورہ دونوں شرطوں میں سے کسی ایک شرط کی رو سے اس شکل رابع میں ضرب منہج آٹھ ہیں ۱۔ جو صغریٰ موجبہ کلیہ و کبریٰ سالہ کے ساتھ، صغریٰ موجبہ جزئیہ و کبریٰ سالہ کلیہ کے ساتھ، صغریٰ سالہ کلیہ و جزئیہ و کبریٰ موجبہ کلیہ کے ساتھ اور اس کے کلیہ، صغریٰ سالہ کلیہ و کبریٰ موجبہ جزئیہ کے ساتھ ملانے اور ضرب دینے سے حاصل ہوتی ہیں۔

اور ان ضربوں میں پہلی دو ضربیں جو دو موجبہ کلیہ اور صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ سے مرکب ہیں، موجبہ جزئیہ نتیجہ پائی ہیں اور باقی جو سلب پر مشتمل ہیں، تمام ضربوں سالہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہیں سوائے ایک ضرب کے جو صغریٰ سالہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ

یہ کہ ان شرطوں کی رو سے آٹھ ضربیں نتیجہ دیتی ہیں اور آٹھ نتیجہ نہیں دیتی، کیونکہ سولہ ضربوں میں سے صرف چار ضربوں میں دونوں مقدمے موجب ہوتے ہیں اور باقی بارہ ضربوں میں نہیں اور پھر ان میں سے صرف دو میں صغریٰ کلیہ ہوتا ہے، لہذا پہلی شرط صرف دو ضربوں میں پائی جاتی ہے۔ اور دوسری شرط چھ ضربوں میں پائی جاتی ہے، اس لیے کہ آٹھ ضربوں میں دونوں مقدمے ایجاب و سلب میں مختلف ہوتے ہیں، باقی آٹھ میں نہیں اور ان میں سے دو ضربوں میں دونوں مقدموں میں کوئی کلیہ نہیں ہوتا، چنانچہ دونوں شرطیں شکل رابع کی کل آٹھ ضربوں میں پائی جاتی ہیں۔

جن کی تفصیل یہ ہے: i۔ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ، نتیجہ موجبہ جزئیہ، ii۔ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ، نتیجہ موجبہ جزئیہ، iii۔ صغریٰ سالہ کلیہ اور کبریٰ سالہ کلیہ، نتیجہ سالہ کلیہ، iv۔ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالہ کلیہ، نتیجہ سالہ جزئیہ، v۔ صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالہ کلیہ، نتیجہ سالہ جزئیہ، vi۔ صغریٰ سالہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ، نتیجہ سالہ جزئیہ، vii۔ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالہ جزئیہ، نتیجہ سالہ جزئیہ، viii۔ صغریٰ سالہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ، نتیجہ سالہ جزئیہ۔

پہلی ضرب کو اس لیے پہلے درجے پر رکھا کہ یہ دو موجبہ کلیہ سے مرکب ہے اور موجبہ کلیہ سب سے اشرف ہوتا ہے اور دوسری ضرب کو اس لیے دوسرے درجے پر رکھا کہ یہ دو موجبوں کلیہ اور جزئیہ سے مرکب ہے۔ اسی طرح باقی ضربوں کا حال ہے۔

کلیہ سے مرکب ہے، وہ سالبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے۔

مصنف کی اس عبارت میں تسامح ہے اس طرح کہ یہ عبارت اس بات کا وہم پیدا کرتی ہے ان ضروب ثنائیہ میں پہلی دو کے سوا دیگر سب ضروب سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہیں حالانکہ ایسی بات نہیں، جیسا کہ ابھی آپ نے جان لیا۔ اگر لفظ موجبہ کو جزئیہ پر مقدم کیا جاتا تو بہتر ہوتا۔

تفصیل یہاں یہ ہے کہ اس شکل کی آٹھ ضروب ہیں: پہلی ضرب دو موجبہ کلیہ سے اور دوسری صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ سے مرکب ہے جو موجبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہیں۔ تیسری صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہے جو سالبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے، چوتھی ضرب تیسری کے برعکس ہے۔ پانچویں ضرب صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہے، چھٹی ضرب صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے، ساتویں ضرب صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ اور آٹھویں ضرب صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ سے مرکب ہے اور باقی یہ پانچ ضروب سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہیں، اس تفصیل کو ازبر کر لو کہ آنے والے امور میں مفید ہوگی۔

بالخلف

اس شکل میں ۱۰ دلیل خلف کی صورت یہ ہے کہ نتیجہ کی نفیض کو لیا جائے اور اسے دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کے ساتھ ملا دیا جائے تاکہ یہ ایسا نتیجہ دے جو دوسرے مقدمے کے منافی ہو۔ یہ دلیل خلف پہلی، دوسری، تیسری، چوتھی اور پانچویں ضرب میں جاری ہوگی، باقی تین میں جاری نہیں ہوگی۔ یہ جو مصنف نے شرح شمیہ میں اس کی چھٹی ضرب میں خلف کے جاری ہونے کا کہا ہے، یہ ان کا سہو ہے۔

أو بعكس الترتیب

یہ دلیل ۱۰ صرف ان ضروبوں میں جاری ہوگی جن میں کبریٰ موجبہ اور صغریٰ کلیہ ہو اور اس کے ساتھ نتیجہ بھی انعکاس کے قابل ہو، جیسا کہ پہلی، دوسری اور تیسری ضرب میں ہے اور آٹھویں ضرب میں بھی اگر سالبہ جزئیہ کا عکس آتا ہو جبکہ وہ دو خاصوں میں ایک

یعنی موجبہ جزئیہ کہا جاتا تو بہتر ہوتا، اس طرح سالبہ کا عطف موجبہ پر ہوتا اور یوں یہ وہم پیدا نہ ہوتا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ مصنف نے متن میں موجبہ کو جزئیہ کی صفت بتایا ہے، چنانچہ الا کے بعد سالبہ کا عطف موجبہ پر ہوگا، اس طرح یہ بھی جزئیہ کی صفت ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ جن دو ضروبوں میں سلب نہیں، ان کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے گا ورنہ سالبہ جزئیہ، حالانکہ ایسا نہیں۔

یہ کہ شکل رابع کے انتاج کی صحت اور قسم کو جانچنے کے لیے پانچ دلیلیں ہیں: i- دلیل خلف، ii- عکس ترتیب، iii- عکس مقدمین، iv- عکس صغریٰ، v- عکس کبریٰ۔

شکل رابع کے انتاج کی جانچ کی یہ پہلی دلیل ہے جس کی یہاں صورت یہ ہے کہ نتیجہ کی نفیض کو قیاس کے مقدموں سے کسی ایک کے ساتھ ملا جائے۔ اس سے جو نتیجہ آئے، اس کا عکس کیا جائے تو وہ دوسرے مقدمے کے منافی ہوگا جو کہ مفروض الصدق تھا۔

عکس ترتیب یہ ہے کہ شکل رابع کے صغریٰ کو کبریٰ کی جگہ اور کبریٰ کو صغریٰ کی جگہ رکھا جائے، یہ شکل اول بن جائے گی اور اس کے نتیجہ کا عکس کیا جائے تو بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہوگا۔

أو بعكس المقدمتین

یہ کہ مقدموں کے عکس کے ساتھ، تاکہ شکل رابع شکل اول کی طرف لوٹ جائے۔ اور یہ دلیل صرف ان ضروبوں میں جاری ہوگی جن میں صغریٰ موجبہ ہو اور کبریٰ سالبہ ہو تاکہ وہ کلیہ کی طرف منعکس ہو جیسا کہ چوتھی اور پانچویں ضرب میں ہے، اور کسی ضرب میں نہیں ہے۔

أو بالرد إلى الثاني

یہ دلیل ۱۰ صرف ان ضروبوں میں جاری ہوگی جن میں دو مقدمے کیف میں مختلف ہوں، کبریٰ کلیہ اور صغریٰ انعکاس کے قابل ہو، جیسا کہ تیسری، چوتھی اور پانچویں ضرب میں ہے اور چھٹی ضرب میں بھی جاری ہو سکتی ہے اگر سالبہ جزئیہ کا عکس آتا ہو، علاوہ اس کے کہ صورت نہیں۔

بعكس الكبریٰ

یہ دلیل ۱۰ صرف ان ضروبوں میں جاری ہوتی ہے جن میں صغریٰ موجبہ اور کبریٰ قابل انعکاس ہو اور صغریٰ یا عکس کبریٰ کلیہ ہو، اور آخری دلیل اس شکل میں پہلی دو ضروبوں کو لازم ہے، پس تم اس میں غور کر لو۔ جیسا کہ پہلی، دوسری، چوتھی اور پانچویں ضرب میں ہے۔ ساتویں ضرب میں بھی جاری ہو سکتی ہے اگر سالبہ جزئیہ کا عکس آتا ہو ورنہ اس کے علاوہ کسی میں جاری نہیں ہوگی۔

یعنی شرط خاصہ اور عرفیہ خاصہ میں سے۔

کیونکہ چوتھی اور ساتویں ضرب کا کبریٰ سالبہ ہوتا ہے جو عکس کے بعد شکل اول کا صغریٰ نہیں بن سکتا، کیونکہ وہ موجبہ ہوتا ہے۔ پانچویں اور چھٹی ضرب کا بھی یہ حال ہے کہ وہ عکس کے بعد شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتیں۔

یہ تیسری دلیل ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ صغریٰ و کبریٰ دونوں کا عکس کر کے صغریٰ کو صغریٰ کی جگہ اور کبریٰ کو کبریٰ کی جگہ باقی رکھے۔ شکل اول ترتیب دی جائے، اس سے جو نتیجہ حاصل ہوگا، وہ بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہوگا۔

کیونکہ ان میں صغریٰ موجبہ ہوتا ہے اور کبریٰ سالبہ کلیہ جو عکس کے بعد شکل اول کا صغریٰ اور کبریٰ بن سکتا ہے۔

پہلی، دوسری، تیسری، چوتھی، ساتویں اور آٹھویں ضرب میں، کہ یہ عکس کے بعد شکل اول کا صغریٰ کبریٰ نہیں بن سکتیں۔

یہ چوتھی دلیل ہے، یہ کہ شکل رابع کا عکس کیا جائے تو شکل ثانی بن جائے گی اس سے جو نتیجہ حاصل ہوگا وہ بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہوگا۔

یہ شکل رابع کی انتاج کو پرکھنے کی پانچویں دلیل ہے، یہ کہ شکل رابع کے کبریٰ کا عکس کیا جائے تو شکل ثالث بن جائے گی اور اس سے جو نتیجہ حاصل ہوگا، وہ بعینہ مطلوبہ نتیجہ ہوگا۔

یعنی بیش از حد میں جاری ہوتی ہے، بخلاف چوتھی، پانچویں اور ساتویں ضرب کے کہ کبھی ان میں جاری ہوتی ہے اور کبھی جاری نہیں ہوتی۔

یہ کہ شکل کا مسلک ہے اور ان کے مسلک میں کبریٰ فعلیہ ہوتا ہے، نقد بر میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

و ضابطۃ شرائط الأربعة أنه لا بد لها إقاماً من عموم موضوعية الأوسط مع ملاقاته للأصغر بالفعل أو حصله على الأكبر

و إقاماً من عموم موضوعية الأكبر مع الاختلاف في الكيف مع منافاة نسبة وصف الأوسط إلى وصف الأكبر لنسبته إلى ذات الأصغر

ان اشكال اربعہ کی شرائط کا قاعدہ یہ ہے کہ ان کے صحیح انتاج کے لیے دوامروں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے، یا تو اوسط کی موضوعیت کا عام ہونا اس بات کے ساتھ کہ اوسط اصغر کے ساتھ بالفعل ملے، یا اوسط کا اکبر پر حمل ہونا۔

یا پھر اکبر کی موضوعیت کا عام ہونا اس بات کے ساتھ کہ کیف میں اختلاف ہو اس نسبت کی منافات کے ساتھ جو وصف اوسط کی وصف اکبر کی طرف ہے ذات اصغر کی طرف اوسط کی نسبت کی وجہ سے۔

ضابطۃ اشکال

ضابطۃ شرائط الأربعة

یعنی وہ امر جس کی جب آپ ہر قیاس اقترانی حملی میں رعایت کریں گے تو وہ قیاس منج ہوگا اور یقیناً شرائط سابقہ پر مشتمل ہوگا۔

أنه لا بد

یعنی قیاس حملی کے صحیح انتاج کے لیے دوامروں میں سے کسی ایک امر کا علی سبیل منع اخلو پایا جانا ضروری ہے۔

إقاماً من موضوعية الأوسط

سوال ہوتا تھا کہ قضیہ میں اوسط اگر موضوع ہے تو اس کا کلیہ ہونا ضروری ہے، حالانکہ موضوع کے کلی ہونے سے اس کا کلیہ ہونا لازم نہیں، آتا جیسا کہ بعض الحيوان إنسان کا موضوع کلی ہے، لیکن وہ کلیہ نہیں، جزئیہ ہے۔

ضابطۃ ضبط مضبوط سے ہے اور ضبط کا معنی ہے، حفظ و نگہبانی کرنا، مضاف کا مطلب ہوا حفظ و نگہبانی کرنے والا، اصطلاح میں وہ امر کلی ہے جو موضوع کے تمام افراد پر منطبق ہو، الضابطہ ہی الأمر הכל للذي ينطبق على جميع أفراد الموضوع۔

ضابطہ کے آخر میں آیا تو نقل کے لیے ہے کہ پہلے وصف تھا پھر اسمیت کی طرف نقل کر لیا، یا مبالغہ کے لیے ہے، جسے علامۃ میں تا مبالغہ کے لیے ہے۔ اور یہاں امر کلی سے مراد وہ قاعدہ ہے جس کا قیاس حملی میں اگر لحاظ کیا جائے تو قیاس منج ہوگا اور سابقہ شرائط پر مشتمل ہوگا۔

اگر ان میں کوئی ایک امر بھی مفقود ہو تو قیاس منج نہ ہوگا۔ ہاں! البتہ دونوں امر ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ اور یہ دونوں امر یہ ہیں: ۱۔ عموم موضوعیت اوسط، ۲۔ عموم موضوعیت اکبر

پہلے امر سے کم، کیف اور جہت تینوں اعتبار سے شکل اول اور ثالث کی تمام ضربوں کے انتاج کی شرائط کی طرف اشارہ ہے، کم اور کیف دو اعتبار سے شکل رابع کی چھ ضربوں کی طرف اشارہ ہے۔ اور دوسرے امر سے کم، کیف اور جہت تینوں اعتبار سے شکل ثانی کی تمام ضربوں کے انتاج کی شرائط کی طرف اشارہ ہے، اور کم، کیف دو اعتبار سے شکل رابع کی چار ضربوں کے انتاج کی شرائط کی طرف اشارہ ہے۔

جواب دیا کہ مراد یہ کہ وہ قضیہ کلیہ ہو جس کا موضوع اوسط ہو، جیسے شکل اول میں کبریٰ، شکل ثالث میں دو مقدموں میں شکل رابع میں پہلی، دوسری، تیسری، چوتھی، ساتویں اور آٹھویں ضرب میں۔

مع ملاقاته

جیسا کہ اس طرح کہ یا تو اوسط کا اصغر پر بالفعل ایجاباً حاصل کیا جائے جیسا کہ شکل اول کے صغریٰ میں ہے، یا اصغر کا اوسط پر ایجاباً حاصل کیا جائے، جیسا کہ شکل ثالث کے صغریٰ میں ہے اور ایسے ہی شکل رابع کی پہلی، دوسری، چوتھی اور ساتویں ضرب کے لیے ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ مع ملاقاتہ الأصغر بالفعل سے صرف شکل اول و ثالث کے صغریٰ کے فعلیہ ہونے کی طرف اشارہ شکل رابع کے صغریٰ کے فعلیہ ہونے کی طرف اشارہ نہیں ہوتا۔

جواب دیا کہ سومصنف کے اس کلام میں تبعا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان ضربوں میں صغریٰ کا فعلیہ ہونا بھی شرط

حصله على الأكبر

یعنی اوسط کے اکبر پر ایجاباً حاصل کرنے کے ساتھ ہے، کیونکہ سلب کی صورت میں تو حمل کا سلب ہے، اور حمل صرف ایجاب

جیسا کہ یہ شکل رابع کی پہلی، دوسری، تیسری اور آٹھویں ضرب میں پایا جاتا ہے۔ چنانچہ پہلی دو ضربیں تردید ثانی کی دونوں

باز کے ایک یا دونوں مقدموں میں اگر موضوع اوسط ہو تو ان دو میں ایک کا کلیہ ہونا ضروری ہے، خواہ دوسرا مقدمہ کلیہ ہو یا جزئیہ۔

پہلے امر کی تردید میں، ایک مع ملاقاتہ للأصغر اور دوسری مع حصله على الأكبر۔

تردید سے شکل اول، ثالث کی تمام ضربوں اور رابع کی چار ضربوں کے صغریٰ کے موجباً اور فعلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہے، اس لیے کہ ملاپ کیا سے ہوتا ہے۔ چنانچہ جب اوسط کا اصغر سے بالفعل ملاپ ہوگا تو ضروری ہے کہ اصغر کا بھی اوسط سے بالفعل ملاپ ہو اور یہی ملاپ حمل ہے۔

ملاقاتہ لأصغر بالفعل کا مطلب یہ ہوا کہ اوسط کا اصغر پر حمل بالفعل ہو یا اصغر کا اوسط پر حمل بالفعل ہو۔

شکل رابع کے صغریٰ کے فعلیہ ہونے کا ذکر تبعاً و استطراد آئے، جس میں کوئی حرج نہیں۔

پہلے امر کی دوسری تردید ہے، یہ کہ حد اوسط کا اپنے موضوع کے عموم کے ساتھ اکبر پر حمل ایجاباً ہو، یعنی قیاس کے اس قضیہ کلیہ کے ساتھ جس کا موضوع ہوا اور اس کا حمل اکبر پر ایجاباً ہو۔

اسے معلوم ہوا کہ تردید کی دونوں شکلیں یہ سبیل منع غلط ہیں، دونوں ایک ساتھ جمع ہو سکتی ہیں، جدا نہیں ہو سکتیں، یہ کہ ان میں ایک بھی نہ ہو، ایسا

مرازا جان کے سوال کے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ جب حمل سے ایجاب ہی مراد ہے تو حمل کی جگہ اثبات کیوں نہیں ذکر کیا، تو ہر ایک اثبات ایجاب کے بعد خاص ہے اور حمل ایجاب اور سلب دونوں کو عام ہے۔ اور یہاں حمل لغوی مراد ہے جو صرف ایجاب کے لغوی معنی میں ہے۔

شعور کے تحت داخل نہیں اور یہ بھی منع الخلو کے طور پر ہے، جیسا کہ تردید اول تھی۔ یہاں شکل اول و ثالث کی تمام ضروریات اور رابع کی چھ ضروریوں کے انتاج کی طرف اشارہ مکمل ہو گیا۔

سوال ہوتا تھا کہ مصنف نے کام لبا کر دیا ہے حالانکہ متن کا مقتضا اختصار ہے۔ چنانچہ اوسط اور حمله علی الاکبر کی بجائے اول لاکبر کہا جاتا تو بہتر ہوتا کہ اس تقدیر پر اس کا عطف لاکبر پر ہوتا۔

تو جواب دیا کہ معلوم ہو کہ مصنف نے اول لاکبر نہیں کہا جس کا معنی مع ملاقاتہ لاکبر ہوتا اور عبارت مختصر ہوتی، اس لیے کہ ملاقات وضع و حمل دونوں کو شامل ہوتی ہے، جیسا کہ پہلے گزرا ہے۔ تو ایسے قیاس کا مرتب ہونا لازم آتا جس کا شکل اول کی ہیئت پر کبریٰ کلیہ موجب اور صغریٰ سالبہ کے ساتھ فتح ہوتا۔ اور یہ اشتباہ بڑے بڑے علماء کو ہوا، اس لیے اچھی طرح پہچان لے لے۔

وإما من عموم موضوعۃ الاکبر

یہ دوسرا امر ہے ان دو امروں میں سے جن کا ہم نے ذکر کیا کہ قیاس کے انتاج میں ان میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ کبریٰ ایسا کلیہ ہو جس میں اکبر موضوع ہو دونوں مقدموں صغریٰ و کبریٰ کے کیف میں اختلاف کے ساتھ

جیسے ایسا شکل ثانی کی تمام ضروریوں میں ہے اور ایسے ہی شکل رابع کی تیسری، چوتھی، پانچویں اور چھٹی ضرب میں ہے۔ اور شکل رابع کی تیسری اور چوتھی ضرب بھی انہی دو (مذکورہ) امروں پر مشتمل ہے۔ اسی لیے تردید اول کو منفصلہ مانع الجمع پر محمول کیا ہے

پس کم، کیف اور جہت کے اعتبار سے شکل اول اور ثالث کی تمام شرائط کی طرف اشارہ کر دیا گیا۔ کم اور کیف کے اعتبار سے شکل ثانی اور رابع کی شرائط کی طرف اشارہ کر دیا گیا۔ جہت کے اعتبار سے شکل ثانی کی شرائط باقی رہ گئی تھیں ان کی طرف مصنف

۱۔ یہ کہ مصنف نے جب اعمام عموم موضوعیۃ الاوسط مع ملاقاتہ لاکبر بالفصل کہا تو اشارہ تام نہیں تھا مگر جب اوسط اور حمله علی الاکبر اشارہ تام ہو گیا۔ اس لیے کہ شکل اول و ثالث کی تمام ضروریوں اور شکل رابع کی چار ضروریوں کا صغریٰ موجب اور فعلیہ ہونا ضروری ہے اور چار ضروریوں کبریٰ کلیہ ہونا، شکل اول کے کبریٰ کا، ثالث کے کسی ایک مقدمے اور رابع کی چھ ضروریوں کے صغریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔

۲۔ کہ مصنف نے اوسط علی الاکبر کہا تو لاکبر نہیں۔

۳۔ قول یوں تولفت میں نہ کر کہا جاتا ہے جو مادہ کے مقابل آتا ہے، مجازاً کبھی تجر عالم کو بھی قول کہا جاتا ہے۔

۴۔ یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ شکل ثانی کی تمام ضروریوں اور شکل رابع کی چار ضروریوں میں صغریٰ و کبریٰ ایجاب و سلب میں مختلف ہوتے ہیں۔

۵۔ کیونکہ اکبر کبریٰ میں موضوع ہوتا ہے سو اس کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔ یہ کہ اکبر جو قضیہ کا موضوع ہے، اس کا اپنے تمام افراد کو شامل ہونا، مطلب اکبر اگر موضوع ہو تو اس کے کل افراد کو عام علیہ ہوں اور اس کی یہی صورت ہے کہ اکبر جس مقدمہ میں ہو، وہ کلیہ ہو۔

۶۔ ایسے ہی شکل رابع کی ان ضروریوں میں جن میں اکبر کبریٰ میں موضوع ہوتا ہے، سو اس کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اس سے شکل رابع کی ان ضروریوں کے کبریٰ میں کلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

۷۔ یعنی اوسط کی موضوعیت کا عام ہونا اور اکبر کی موضوعیت کا عام ہونا، یعنی کلیہ ہونا۔

۸۔ یہ کہ ان دو امروں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے، دونوں کا ایک ساتھ ہونا بھی ممنوع نہیں۔

۹۔ جو کلیت و جزئیت اور ایجاب و سلب کے لحاظ سے ہیں۔

۱۰۔ فیاء العبدیہ علی شرح العبدیہ

یعنی وہ فتح قیاس جو امر ثانی پر مشتمل ہو، یعنی اکبر کا موضوع صغریٰ و کبریٰ کے کیف میں مختلف ہونے کے ساتھ عام ہو۔ جب دونوں مقدموں میں منسوب اور محمول ہو جیسا کہ شکل ثانی میں ہے، تو اس وقت قیاس کے انتاج کے لیے تیسری شرط کا ہونا لازم ہے اور وہ اس وصف اوسط کی نسبت کا منافی ہونا ہے جو اس وصف اکبر کی طرف محمول ہو جو کبریٰ میں موضوع ہے اس وصف کی نسبت جو اسی طرح ذات اصغر کی طرف محمول ہے جو صغریٰ میں موضوع ہے، یعنی ان دونوں مذکورہ نسبتوں کا وجود دونوں کے ساتھ مکلف ہیں، اس حیثیت سے ہونا ضروری ہے کہ دونوں نسبتوں کا صدق میں جمع ہونا محال ہو، اگر ان کی دونوں نسبتیں متحد ہوں، اور یہ منافات ان شرطوں کے درمیان وجوداً اور عدماً دائر ہو جو شکل ثانی میں جہت کے اعتبار سے گزر چکی ہے چنانچہ اس منافات کے تحقق سے انتاج کا بھی تحقق ہوگا اور اس کے انتفاء سے انتاج کا بھی انتفاء ہوگا۔

لیکن وہ منافات جو دو شرطوں کے ساتھ وجوداً دائر ہے، یعنی جب مذکورہ شرطوں میں سے ایک پائی جائے گی تو مذکورہ

بکبر کم اور کیف کے اعتبار سے شرائط کا ذکر ہو گیا تو مع منافات کہہ کر جہت کے اعتبار سے بھی شرائط کی طرف اشارہ کر دیا۔

اس لیے کہ اس کا کبریٰ ایسا قضیہ کلیہ ہوتا ہے جس کا موضوع اکبر ہوتا ہے اور اوسط دونوں مقدموں میں محمول ہوتی ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ امر ثانی سے جس طرح کم اور کیف کے لحاظ سے شکل ثانی کی شرائط کی طرف اشارہ ہے اسی طرح شکل رابع کی چار ضروریوں کی طرف بھی اشارہ ہے تو جس طرح منافات شکل ثانی کی جہت کے اعتبار سے شرط کی طرف اشارہ ہے ایسے ہی شکل رابع کی ان چار ضروریوں میں جہت کی طرف اشارہ ہوگا حالانکہ ان چار ضروریوں میں منافات نہیں پائی جاتی۔

فاس کا جواب دیا کہ اس منافات سے اس طرف اشارہ نہیں ہوگا، کیونکہ اس منافات سے اس قیاس کی طرف اشارہ ہے جس کے دونوں مقدموں میں حد اوسط محمول ہو اور یہ صرف شکل ثانی میں پایا جاتا ہے، شکل رابع میں نہیں۔

اس لیے کہ شکل ثانی کے صغریٰ و کبریٰ دونوں میں حد اوسط محمول ہوتی ہے اس لیے صغریٰ و کبریٰ دونوں میں حد اوسط کو وصف سے مقید کر کے یہ کہا گیا کہ کبریٰ میں جو وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف ہوتی ہے اس نسبت کے منافی ہو جو صغریٰ میں وصف اوسط سے اصغر کی طرف ہوتی ہے۔

حال ہوتا تھا کہ صغریٰ و کبریٰ میں وصف اکبر کی نسبت وصف اصغر کے منافی نہیں، کیونکہ یہ اس وقت منافی ہوتی ہے جب شکل ثانی صغریٰ و کبریٰ دونوں کے موضوع ایک ہوں اور یہاں دونوں کے موضوع ایک نہیں، الگ الگ ہیں۔

تو جواب دیا کہ یہاں اگرچہ صغریٰ و کبریٰ کا موضوع ایک نہیں، لیکن اگر ایک فرض کر لیا جائے تو مذکورہ منافات پائی جائے گی اور یہاں منافات نفس الی تقدیر ہے۔

یہ کہ دو دونوں میں سے پہلے دعویٰ کی دلیل ہے، یہ کہ شکل ثانی کی جہت کی دونوں شرطوں میں سے اگر ایک بھی پائی گئی تو منافات پائی جائے گی اور اگر ایک بھی نہ پائی گئی تو منافات نہیں پائی جائے گی۔ ایک یہ کہ صغریٰ ضروریہ مطلقہ یا دائرہ مطلقہ ہو یا کبریٰ ان چھ قضایا میں سے کوئی ہو جس کے سائب کا گم آتا ہے۔ دوسری یہ کہ صغریٰ اگر ممکنہ ہو تو کبریٰ ضروریہ مطلقہ، بشرط عامہ یا خاصہ ہو اور کبریٰ اگر ممکنہ ہو تو صغریٰ ضروریہ مطلقہ ہو

تو دونوں کے طور پر، اس کی چار صورتیں ہوں گی۔

منافات تحقیق ہوگی تو یہ اس لیے ہے کہ جب صفی ایسا قضیہ ہو جس پر دوام صادق آتا ہو اور کبریٰ موجبات میں سے کوئی قضیہ ہو سوائے ممکنوں کے کہ ان کے لیے الگ حکم ہے، جیسا کہ آگے آ رہا ہے، تو اس وقت کوئی شک نہیں کہ وصف اوسط کی نسبت مثلاً ذات اصغر کی طرف دوام ایجاب کے ساتھ ہو اور اس سے کم نہ ہو کہ وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ہو۔ اس لیے کہ یہ بدیہی امر ہے کہ مطلقہ عامہ ان کبریات میں سے عام ہے اور مطلقہ عامہ ذات اکبر سے اوسط کے سلب پر بالفعل دلالت کرتا ہے اور جب اوسط ذات اکبر سے بالفعل مملوب ہوگی مملوب ہوگی اور دوام ایجاب اور فعلیت سلب کے درمیان منافات ہونے میں کوئی خفا نہیں۔ پس جب شے اور اعم کے درمیان منافات تحقیق ہوگی تو شے اور اخص کے درمیان تو لازماً منافات ہوگی۔

اسی طرح کبریٰ جب ان قضایا میں سے ہو جن کے سالبہ کا عکس آتا ہے اور صفی موجبات میں سے کوئی قضیہ ہو سوائے ممکنوں کے جیسا کہ ابھی گزر رہا ہے تو اس وقت وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف ضرورت ایجاب یا دوام ایجاب کے ساتھ ہوگی اور فعلیت سلب اور اس سے اخص کے ساتھ وصف اوسط کی ذات اصغر کی طرف نسبت کے منافی ہونے میں کوئی خفا نہیں اس وصف اوسط کی نسبت کے جو ذات اصغر کی طرف ہے۔

یہ چار صورتوں میں سے پہلی صورت ہے کہ صفی اگر ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہو اور کبریٰ ممکنہ کے علاوہ کوئی بھی قضیہ ہو تو مذکورہ منافات پائی جائے گی، کیونکہ اس صورت میں وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف دوام کے ساتھ ہوگی اگر صفی موجب ہے تو دوام ایجاب کے ساتھ ہوگی اور سالبہ ہے تو دوام سلب کے ساتھ ہوگی۔

ممکنوں کے علاوہ کی قید اس لیے لگائی کہ اس کا حکم علیحدہ طور پر آخری دونوں طریقوں میں آنے والا ہے، کیونکہ اگر انہیں اسی میں شمار کیا جائے تو آخری دونوں طریقوں کا وجود نہیں ہوگا، اس لیے کہ ان کا وجود شکل ثانی کی جہت کی دوسری شرط پر ہے۔

اس سے اس طرف اشارہ ہے کہ صفی جب ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہوگا تو اس کی دوسروں میں ہوں گی وہ موجب ہوگا یا سالبہ، اگر موجب ہو تو وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف دوام ایجاب کے ساتھ ہوگی اور اگر سالبہ ہو تو دوام سلب کے ساتھ ہوگی اور یہاں ان میں سے صرف ایک صورت بیان ہوئی ہے۔

سوال مقدر کا جواب ہے، سوال ہوتا تھا کہ کبریٰ جب مطلقہ عامہ ہوگا تو وصف اوسط کی نسبت ذات اکبر کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ہوگی حالانکہ کبریٰ میں وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ہوتی ہے، کیونکہ اکبر حقیقت میں اصغر کا محمول ہوتا ہے اور محمول وصف ہوتا ہے۔

تو اس کا جواب دیا کہ کبریٰ میں جب وصف اوسط کی نسبت ذات اکبر کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ہوگی تو لا محالہ وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف بھی فعلیت سلب کے ساتھ ہوگی کیونکہ وصف ذات کا لازم ہوتا ہے اور لازم بھی اپنے ملزوم سے جدا نہیں ہوتا، چنانچہ جب وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر (لازم) سے مملوب ہوگی تو یقیناً ذات اکبر (ملزوم) سے بھی مملوب ہوگی۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کبریٰ ان چھ قضایا میں سے ایک ہو جن کے سالبہ کا عکس آتا ہے اور صفی ممکنہ کے علاوہ کوئی بھی قضیہ ہے تو یہ منافات پائی جائے گی اس لیے کہ ان چھ قضایا میں سے سب سے خاص ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ ہیں اور گیارہ قضایا میں سب سے عام مطلقہ عامہ ہے۔

اور اسی طرح جب صفی ممکنہ ہو اور کبریٰ ضروریہ یا مشروطہ ہو اس لیے کہ اس وقت وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف مثلاً امکان ایجاب کے ساتھ ہوگی مثلاً اور وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف ضرورت سلب کے ساتھ ہوگی مثلاً مگر یہ شرط میں تو ظاہر ہے کہ اور یہی ضروریہ میں تو وہ اس لیے کہ محمول جب ذات موضوع کے لیے ضروری ہو جب تک کہ ذات موضوع موجود ہے تو وہ اس کے وصف عنوانی کے لیے بھی ضروری ہوگا اس لیے کہ ذات وصف کو لازم ہوتی ہے اور محمول ذات کو اور لازم کاراز لازم ہوتا ہے۔

اور اسی طرح جب کبریٰ ممکنہ ہو اور صفی مثلاً ضروریہ ہو یا سبب وجہ جو گذری ہے تاہم منافات دونوں شرطوں کے ساتھ عدمی ہے، یعنی جب مذکورہ شرطوں میں سے کوئی ایک منتفی ہوگی تو مذکورہ منافات تحقیق نہ ہوگی اس لیے کہ جب صفی ان قضایا میں سے نہ ہو جن پر دوام صادق آتا ہے اور کبریٰ ان موجبات میں سے نہ ہو جن کے سالبہ کا عکس آتا ہے تو صفیات میں مشروطہ خاصہ ہے اور کبریات میں وقتیہ سے زیادہ کوئی خاص نہ ہوگا۔ مثال کے طور پر ضرورت ایجاب بحسب وصف لا دائمہ اور ضرورت سلب فی ہن معین اور دائمہ میں کوئی منافات نہیں، کیونکہ ممکن ہے وہ وقت وصف عنوانی کے اوقات کے علاوہ ہو اور جب دو اخص کے درمیان

یعنی جب صفی ممکنہ عامہ ہو اور کبریٰ ضروریہ مطلقہ یا مشروطہ عامہ ہو تو منافات پائی جائے گی۔

یعنی ممکنہ عامہ موجبہ

یعنی ممکنہ عامہ سالبہ

اس لیے کہ مشروطہ عامہ یا خاصہ سالبہ میں وصف محمول کی نسبت ذات موضوع کی طرف ضرورت سلب بشرط وصف عنوانی ہوتی ہے، لہذا جب کبریٰ میں مشروطہ عامہ یا خاصہ سالبہ ہوگا تو وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف ضرورت سلب کے ساتھ ہوگی کیونکہ کبریٰ میں وصف اوسط وصف محمول ہے اور وصف اکبر ذات موضوع کو ثابت ہوگی وہ وصف موضوع کو بھی ثابت ہوگی اور کبریٰ میں وصف موضوع ہی وصف اکبر ہے، لہذا جب صفی میں وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف امکان ایجاب کے ساتھ ہے اور کبریٰ میں وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف ضرورت سلب کے ساتھ ہو تو دونوں نسبتوں کے درمیان منافات کا ہونا ثابت ہو گیا، کیونکہ ضرورت سلب کے ساتھ امکان ایجاب کا اتحاد جمع آتا

ناممکن ہے۔

یہ چوتھا طریقہ ہے کہ صفی جب ضروریہ مطلقہ ہو اور کبریٰ ممکنہ ہو تو دونوں کے درمیان منافات پائی جائے گی۔ یہ بعینہ تیسرا طریقہ ہے لیکن فرق اتنا ہے کہ تیسرے طریقے میں صفی ممکنہ اور کبریٰ ضروریہ مطلقہ ہوتا ہے اور یہاں اس کے برعکس ہے کہ صفی ضروریہ مطلقہ ہے اور کبریٰ ممکنہ اس لیے یہاں اس طریقے کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

یہ دہائی ثانی ہے کہ شکل ثانی کی جہت والی دونوں شرطوں میں سے اگر ایک بھی شرط پائی نہ جائے تو منافات نہیں پائی جائے گی، کی دلیل ہے اور دلیل کے تین طریقے ہیں۔

منافات مرتفع ہوگی تو ان کے درمیان بھی بدادہتہ منافات نہ ہوگی جو ان دو اخص سے عام ہوں گے۔

اور اسی طرح جب کبریٰ ضروریہ نہ ہو اور نہ مشروطہ صغریٰ کے ممکنہ ہوتے وقت تو کبریٰ میں اخص دائرہ، عرفیہ خاصہ اور وقتیہ ہوگا اور امکان ایجاب اور دوام سلب کے درمیان کوئی منافات نہیں ہوگی بلکہ جب تک کہ ذات موضوع ہو۔ اور نہ امکان ایجاب اور دوام سلب بحسب وصف لا داعی میں کوئی منافات ہے اور نہ امکان ایجاب اور ضرورت سلب فی وقت معین لا داعی میں کوئی منافات ہے۔ اسی طرح کبریٰ کے ممکنہ ہونے کی تقدیر پر جب صغریٰ ضروریہ نہ ہو تو صغریٰ میں اخص مشروطہ خاصہ یا دائرہ ہوگا اور امکان ایجاب اور دوام سلب بحسب وصف لا داعی کے درمیان کوئی منافات نہیں اور نہ امکان ایجاب اور دوام سلب کے درمیان کوئی منافات ہے۔

اس عمدہ صورت پر اس بحث کی تحقیق میں اللہ بزرگ کی مدد سے منفرد ہوں اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے اسے سیدھی راہ دکھاتا ہے، وہی میرے لیے کافی ہے اور بہترین کار ساز ہے۔

فصل: الشرطی من الاقتدائی إما أن یتدکب من متصلتین أو منفصلتین أو حلیة و متصلة أو حلیة منفصلة أو متصلة و منفصلة وینعقد فیہ الأشکال الأربعة و فی تفصیلها طول۔

شرطی اقتدائی یا تو دو متصل سے مرکب ہوتا ہے، یا دو منفصلہ سے، یا ایک حلیہ اور متعلقہ سے یا ایک حلیہ اور منفصلہ سے، یا ایک متصل اور منفصلہ سے، نیز قیاس شرطی اقتدائی میں بھی اشکال اربعہ منعقد ہوتی ہیں، تاہم ان کی تفصیل میں طول ہے۔

شرطی اقتدائی

من متصلتین

جیسے ہمارا کہنا: کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجود و کلما کان النهار موجودا فالعالم مضمی، کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود۔

أو منفصلتین

جیسے ہمارا کہنا: دائما إما أن یکون العدد زوجا وإما أن یکون فردا و دائما إما أن یکون الزوج زوج الزوج أو یکون الزوج المفرد، دائما إما أن یکون العدد زوج الزوج أو زوج الفرد أو یکون فردا۔

جیسے هذا الشئ إنسان و کلما کان هذا الشئ إنسانا کان حیوانا هذا حیوان۔ نیز جیسے: کلما کان هذا الشئ إنسانا لہو حیوان و کل حیوان جسم، کلما کان هذا الشئ إنسانا کان جساما۔

أو حلیة و منفصلة

جیسے هذا عدد دائما إما أن یکون العدد زوجا أو فردا، فهذا إما أن یکون زوجا أو فردا۔

أو متصلة و منفصلة

جیسے کلما کان هذا الشئ ثلاثة فهو عدد و دائما إما أن یکون العدد زوجا أو أن یکون فردا، کلما کان هذا الشئ

اسے باقی اقسام پر اس لیے مقدم کیا کہ یہ دو متصلہ پر مشتمل ہے، کیونکہ شرطیہ میں اصل متصلہ ہے۔

اسے تیسری قسم پر اس لیے مقدم کیا کہ یہ دو متحدہ نوع پر مشتمل ہے، اور متحدہ النوع بمنزلہ بسیط ہوتا ہے اور بسیط طبعاً مقدم ہوتا ہے جبکہ تیسری قسم دو مختلف نوع پر مشتمل ہے۔

چونکہ اس کی دو صورتیں تھیں، ایک یہ کہ جزء اول حلیہ اور جزء ثانی متصلہ اور دوسری یہ کہ جزء اول متصلہ اور جزء ثانی حلیہ ہے اس لیے اس کی دو مثالیں بیان کیں، نیز اسے چوتھی قسم پر اس لیے مقدم کیا کہ یہ متصلہ پر مشتمل ہے۔

اس کی بھی دو صورتیں نکلتی ہیں، ایک یہ کہ جزء اول حلیہ اور جزء ثانی منفصلہ اور دوسری یہ کہ جزء اول منفصلہ اور جزء ثانی حلیہ، یہاں اختصار کی غرض سے مثال ایک کی ذکر کی اور دوسری فطرت سلیمہ پر بھروسہ کرتے ہوئے چھوڑ دی۔ اور اسے پانچویں قسم پر اس لیے مقدم کیا کہ اس کا جزء اول تیسری قسم کے جزء اول کے ساتھ حلیہ میں شریک ہے۔

یہ دلیل کا پہلا طریقہ ہے کہ صغریٰ مشروطہ خاصہ اور کبریٰ وقتیہ ہو، اس لیے کہ پہلی شرط کی تقدیر پر صغریٰ جب ضروریہ مطلقہ نہ ہو اور نہ دائرہ مطلقہ تو باقی تیرہ تقضائیں سے کوئی ایک ہوگا اور ان میں سلب سے زیادہ خاص مشروطہ خاصہ ہے اور اسی طرح کبریٰ میں جب ان چھ تقضائیں سے کوئی نہ ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے تو ان نو تقضائیں سے کوئی ایک ہوگا جن کے سوالب کا عکس نہیں آتا اور ان میں سب سے زیادہ خاص وقتیہ ہے۔

یہ دلیل کا دوسرا طریقہ ہے کہ صغریٰ جب ممکنہ ہو اور کبریٰ دائرہ یا عرفیہ خاصہ یا وقتیہ ہو، اس لیے کہ دوسری شرط پہلی شق کی تقدیر پر صغریٰ کے ممکنہ ہونے کے وقت کبریٰ اگر ضروریہ یا مشروطہ عامہ یا خاصہ نہ ہو تو بارہ تقضائیں سے کوئی ایک ضرور ہوگا اور ان میں سب سے خاص دائرہ، عرفیہ خاصہ اور وقتیہ ہیں۔

یہ دلیل کا تیسرا طریقہ ہے کہ جب کبریٰ ممکنہ ہو اور صغریٰ مشروطہ خاصہ یا دائرہ مطلقہ ہو، اس لیے کہ دوسری شرط کی دوسری شق کی تقدیر پر کبریٰ کے ممکنہ ہونے کے وقت صغریٰ اگر ضروریہ مطلقہ نہ ہو تو چودہ موجبات میں سے کوئی ایک موجب ضرور ہوگا اور ان میں سب سے خاص مشروطہ خاصہ اور دائرہ مطلقہ ہیں۔

یہ انشاء کا خبر پر عطف نہیں، بلکہ انشاء کا عطف انشاء پر ہے اس لیے کہ دھو حسی اگرچہ صورتہ جملہ خبریہ ہے، لیکن مقام دعائیں واقع ہونے کی وجہ سے انشاء یہ ہو گیا ہے یا یہ کہ ایک جملہ کا دوسرے جملے پر عطف ہے قطع نظر اس کے کہ جملہ انشاء یہ ہے یا خبریہ۔

ثلاثة فإما أن يكون زوجاً أو فرداً

وینعتقد

یعنی قیاس اقترانی شرطی کی ان پانچ اقسام میں صغریٰ و کبریٰ کا کسی جزء میں اشتراک ضروری ہے اور وہ جزء حد اوسط ہے۔ پس یہ حد اوسط صغریٰ و کبریٰ دونوں مقدموں میں محکوم علیہ ہوگی یا محکوم بہ یا صغریٰ میں محکوم بہ اور کبریٰ میں محکوم علیہ یا اس کے برعکس، یعنی صغریٰ میں محکوم علیہ اور کبریٰ میں محکوم بہ، چنانچہ پہلی صورت میں شکل ثالث کے دوسری صورت میں شکل ثانی کے تیسری صورت میں شکل اول کے اور چوتھی صورت میں شکل رابع کے منعقد ہوگی۔

وفی تفصیلها طول

یعنی قیاس اقترانی شرطی کی شرائط، ضروب اور نتائج کے لحاظ سے اشکال اربعہ کی تفصیل میں وہ طوالت ہے جو اس مختصر کے موزوں نہیں، تفصیل متاخرین کے مطولات میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۔ اس کی بھی دو صورتیں بنتی ہیں، ایک یہ کہ جزء اول متصل اور پھر جزء ثانی منفصلہ اور دوسری یہ کہ جزء اول منفصلہ اور جزء ثانی متصل، ایک کی مثال ذکر کی اور دوسری کی مثال اعتماد پر چھوڑ دی۔

۲۔ یعنی جیسے قیاس اقترانی حملی میں ایک ایسا جزء ہوتا ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں شریک ہوتا ہے جسے حد اوسط کہا جاتا ہے ایسے ہی قیاس اقترانی شرطی میں بھی ایک ایسا جزء ہوتا ہے جو دونوں میں شریک ہوتا ہے، چنانچہ اس میں بھی چار اشکال منعقد ہوتی ہیں۔

۳۔ یعنی دونوں میں موضوع ہوگی۔

۴۔ یا یہ کہ دونوں میں محمول ہوگی۔

۵۔ یعنی صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع۔

۶۔ یہ کہ صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول۔

۷۔ جب حد اوسط صغریٰ و کبریٰ دونوں میں موضوع ہوگی۔

۸۔ جب حد اوسط دونوں میں محمول ہوگی۔

۹۔ جب حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہوگی۔

۱۰۔ یہ کہ حد اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو۔

۱۱۔ اس لیے کہ قیاس اقترانی شرطی کی ان پانچ قسموں سے بائیس قسمیں نکلتی ہیں اور ان بائیس قسموں میں جب اشکال اربعہ کا لحاظ کریں گے تو یہ انسانی قسمیں ہو جائیں گی، اس لیے یہاں ان کی تفصیل کی گنجائش نہیں۔

فصل: الاستثنائی ینتج من المتصلة وضع المقدم و رفع التالی و من الحقيقة وضع کل کما نعة الجہد و رفعه کما نعة الخلو۔

قیاس استثنائی جو متصلہ سے مرکب ہو، اس میں عین مقدم کی استثنائیں تالی کا نتیجہ دیتی ہے اور نقیض تالی کی استثنائیں رفع مقدم کا نتیجہ دیتی ہے اور جو منفصلہ حقیقیہ سے مرکب ہو، اس میں ہر ایک کے عین مقدم کی استثنائیں دوسرے کے نقیض تالی کا نتیجہ دیتی ہے، مانعہ الجمع کی طرح، اور ہر ایک کے نقیض مقدم کی استثنائیں دوسرے کے عین تالی کا نتیجہ دیتی ہے مانعہ الخلو کی طرح۔

قیاس استثنائی

الاستثنائی

قیاس استثنائی ہے وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ ہمیشہ اپنی بہیت کے ساتھ مذکور ہوتا ہے نہ کہ ایک مقدمہ شرطیہ اور ایک مقدمہ حملیہ سے مرکب ہوتا ہے، جس میں شرطیہ کے دو جزوں مقدم اور تالی میں سے کسی ایک کے عین یا نقیض کی استثنائی جاتی ہے نہ کہ تاکہ وہ دوسرے کے عین یا نقیض کا نتیجہ دے۔

چنانچہ قیاس استثنائی کے نتیجہ دینے میں جو احتمالات تصور کیے جاسکتے ہیں، وہ چار ہیں:

ہر ایک کی وضع ہے اور ہر ایک کا رفع ہے لیکن ہر قسم میں ان احتمالات میں سے ایک احتمال ہی نتیجہ دیتا ہے اس کی تفصیل وہی ہے جسے مصنف نے بیان کیا ہے یہ کہ شرطیہ اگر متصلہ ہو تو اس میں دو احتمال نتیجہ دیتے ہیں، ایک یہ کہ وضع مقدم نتیجہ عین تالی، کیونکہ

۱۔ قیاس کی پہلی قسم اقترانی کی تفصیلی بحث سے فارغ ہوئے تو اس کی دوسری قسم استثنائی میں شروع ہوئے۔

۲۔ یعنی بالفعل مذکور ہو، مصنف نے اس کی تعریف اس لیے ذکر نہیں کہ ”فان کان مذکوراً فیہ بسادۃ و ہیئتہ“ میں گذر چکی ہے، اس لیے دوبارہ ذکر کرنا ضروری نہ سمجھا۔ اس کی دو قسمیں ہیں: ا) اتصالی اور انفصالی کیونکہ اس کے دو مقدموں میں ایک شرطیہ ہوتا ہے اور یہ شرطیہ متصل ہو تو اس کا نام استثنائی متصل ہوگا اور اگر شرطیہ منفصلہ ہو تو اس کا نام استثنائی منفصل ہوگا۔ نیز قیاس استثنائی میں جو لفظ وضع ہے، اس سے مراد عین ہے اور جو رفع ہے، اس سے مراد نقیض ہے۔

۳۔ اور یہ استثنائیاں عام ہے خواہ جزء اول کی ہو یا جزء ثانی کی نیز جزء اول کی نقیض کی ہو یا جزء ثانی کی نقیض کی۔

۴۔ یعنی عقلی لحاظ سے چار احتمالات ہیں۔

۵۔ اسے وضع اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں جزء کا ثبوت ہوتا ہے۔

۶۔ اسے رفع اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں جزء کا سلب ہوتا ہے۔

۷۔ یعنی ہر ایک کی وضع نتیجہ رفع تالی، غرضیکہ وضع مقدم ہو یا وضع تالی ایک قسم ہے اور رفع تالی اور رفع مقدم دوسری قسم ہے۔ پہلی صورت میں صرف وضع مقدم منتج ہے، رفع مقدم نہیں۔

۸۔ یہ کہ یہ دو احتمال لازمی طور پر صحیح نتیجہ دیتے ہیں۔

لزوم کا تحقق لازم کے تحقق کو مستلزم ہوتا ہے۔ اور رفع تالی نتیجہ رفع مقدم، کیونکہ انتقاء لازم انتقاء لزوم کو مستلزم ہوتا ہے۔ البتہ وضع تالی وضع مقدم کا نتیجہ نہیں دیتی اور نہ رفع مقدم رفع تالی کا نتیجہ دیتا ہے، کیونکہ لازم عام ہو سکتا ہے اور اس کے تحقق سے لزوم کا تحقق لازم نہیں آتا اور نہ لزوم کے انتقاء سے لازم کا انتقاء لازم آتا ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ متعلق دو قسمیں ہیں، لزومیہ اور اتفاقیہ تو یہاں کون سا متعلق مراد ہے؟

تو جواب دیا کہ آپ نے اس سے یقیناً جان لیا کہ استثنائی کے باب میں متعلق سے مراد لزومیہ ہے نہ نیز یہ بھی جان لو کہ اسی طرح استثنائی میں منفصلہ سے مراد عنادیہ ہے۔

اور اگر شرطیہ منفصلہ ہے، ہو، اور مانتہ الجمع ہو تو ہر ایک جزء کی وضع دوسرے کے رفع کا نتیجہ دیتا ہے، کیونکہ اس میں دونوں

۱۔ اور متعلق میں مقدم لزوم ہوتا ہے اور تالی اس کا لازم، اور یہ ثابت ہے کہ جب لزوم پایا جائے گا تو لازم بھی پایا جائے گا کیونکہ اگر یہ نہ پایا جائے تو لزوم باطل ہو جائے گا، لہذا جب بھی مقدم کا استثناء کیا جائے گا تو تالی ضرور یہ نتیجہ دے گا۔

۲۔ اس لیے کہ تالی مقدم کا لازم ہوتا ہے اور لازم کا انتقاء لزوم کا انتقاء ہو جاتا ہے۔ لہذا جب تالی کا انتقاء کیا جائے گا تو نتیجہ مقدم کا استثناء آئے گا۔

۳۔ یعنی استثنائی متعلق میں دو احتمال لزومی طور پر صحیح نتیجہ نہیں دیتے، یہ ان کی دلیل ہے۔ ایک یہ کہ وضع تالی سے وضع مقدم نتیجہ نہیں آتا یہ کہ متعلق دوسرے جزء کی استثناء کرنے سے جزء اول نتیجہ نہیں آتا کیونکہ تالی مقدم کا لازم ہوتا ہے اور لازم بھی لزوم سے عام ہوتا ہے اور عام کے تحقق سے خاص کا تحقق لازم نہیں آتا، مثلاً حیوان عام ہے اور اس سے انسان کا تحقق لازم نہیں آتا کیونکہ وہ کوئی بھی ہو سکتا ہے۔

دوسرا یہ کہ رفع مقدم سے رفع تالی نتیجہ نہیں آتا یہ کہ متعلق کے جزء اول کی نفی کے استثناء سے نتیجہ جزء ثانی کی نفی نہیں آتا، کیونکہ تالی لازم ہوتا ہے اور مقدم اس کا لزوم اور لزوم بھی لازم سے خاص ہوتا ہے اور یہ ثابت ہے کہ خاص کے انتقاء سے عام کا انتقاء نہیں ہوتا، مثلاً انسان خاص ہے اس کے انتقاء سے حیوان کا انتقاء لازم نہیں آتا کیونکہ وہ اور فرد میں بھی تو پایا جاسکتا ہے۔

۴۔ اس لیے کہ نتیجہ قیاس، قیاس کو لازم ہوتا ہے اور لازم کے لیے لزوم ضروری ہے اور لزوم صرف متعلق لزومیہ میں ہوتا ہے، اتفاقیہ میں نہیں کیونکہ اس میں حکم محض اتفاق سے ہوتا ہے بغیر علاقہ کے۔

نیز اس میں متعلق کا موجب ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ متعلق سالبہ میں لزوم کا سلب ہو جاتا ہے اور سلب لزوم سے نتیجہ نہیں آتا اس لیے کہ نتیجہ کی بنیاد تعلق پر ہوتی ہے اور سلب لزوم میں تعلق نہیں ہوتا۔

۵۔ یعنی قیاس استثنائی متعلق جس کا پہلا قضیہ منفصلہ ہو۔ اقسام کے لحاظ سے اس میں اثباتی احتمال ملے ہیں اور شرائط کی رو سے صرف بارہ احتمالات صحیح نتیجہ دیتے ہیں: دو مانتہ الجمع عنادیہ موجب ہیں، دو مانتہ الخلو عنادیہ موجب ہیں اور چار منفصلہ حقیقیہ میں۔

۶۔ یہ کہ مانتہ الجمع عنادیہ موجب ہیں صرف دو احتمال صحیح نتیجہ دیتے ہیں، ایک یہ کہ وضع مقدم سے نتیجہ رفع تالی، یعنی جزء اول کی استثناء سے نتیجہ جزء ثانی کی نفی، مثلاً: انما إمامنا هذا الشئ شجرة أو حجر لكنه ليس بشجرة، اس لیے کہ اگر یہ نتیجہ نہ آئے تو شے واحد میں شجر و حجر کا اجتماع لازم آئے گا جو محال ہے، کیونکہ شجر نہ ہو جو شجر نہیں ہو سکتا۔

دوسرا احتمال یہ کہ رفع تالی سے نتیجہ رفع مقدم، یعنی جزء ثانی کی استثناء سے نتیجہ جزء اول کی نفی، مثلاً: انما إمامنا أن يكون هذا الشئ شجرة أو حجرًا لكنه حجرٌ فهو ليس بشجرة ورنما اجتماع لازم آئے گا جو محال ہے۔

جزؤں کا جمع ہونا ممتنع ہے اور ہر ایک جزء کا رفع دوسرے جزء کے وضع کا نتیجہ نہیں دیتا، کیونکہ اس کا دونوں جزؤں سے خالی ہونا ممتنع نہیں۔

مانتہ الخلو اس کے برعکس ہے۔ اور منفصلہ حقیقیہ چونکہ مانتہ الجمع اور مانتہ الخلو دونوں پر مشتمل ہوتا ہے، اس لیے وہ چاروں صورتوں میں چاروں نتیجہ دیتا ہے۔

وضع مقدم و رفع التالی

جیسے إمامنا هذا الإنسان كان حیوانا لكنه إنسان فهو حیوان، لكنه ليس بحیوان فهو ليس بحیوان

ومن الحقیقة

جیسے ہمارا کہنا إمامنا أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً لكنه زوج فليس بفرد، لكنه فرد فليس بزوج، لكنه ليس بفرد فهو زوج، لكنه ليس بزوج فهو فرد۔

كمانعة الجمع

جیسے إمامنا هذا شجرة أو حجر لكنه شجرة فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجرة۔

كمانعة الخلو

جیسے هذا إمامنا لا شجرة أو لا حجر لكنه ليس بلا حجر فهو لا حجر، لكنه ليس بلا حجر فهو لا شجرة۔

۱۔ یعنی استثنائی متعلق میں پہلا جزء مانتہ الجمع عنادیہ موجب ہو تو اس کے دو احتمال صحیح نتیجہ نہیں دیتے، ایک یہ کہ رفع مقدم سے نتیجہ وضع تالی نہیں آتا، مثلاً: انما إمامنا أن يكون هذا الشئ شجرة أو حجرًا لكنه ليس بشجرة، وضع تالی ہو حجر نہیں آئے گا کیونکہ ممکن ہے کہ شے واحد جو شجر نہیں ہو سکتا۔ جیسے واجب الوجود نہ شجر ہے اور نہ حجر۔

اور دوسرا یہ کہ رفع تالی سے نتیجہ وضع مقدم نہیں آتا، کیونکہ ممکن ہے کہ شے واحد جو شجر نہیں ہو سکتا، جیسے واجب الوجود۔

۲۔ یعنی آخری دونوں احتمال لزومی طور پر صحیح نتیجہ دیں گے، ایک رفع مقدم سے نتیجہ وضع تالی اور دوسرا رفع تالی سے نتیجہ وضع مقدم اور پہلے دو احتمال نتیجہ نہیں دیں گے، ایک وضع مقدم سے نتیجہ رفع تالی نہیں آئے گا اور دوسرا وضع تالی سے نتیجہ رفع مقدم نہیں آئے گا۔

۳۔ وضع مقدم سے نتیجہ رفع تالی، ii۔ وضع تالی سے نتیجہ رفع مقدم، iii۔ رفع مقدم سے نتیجہ رفع تالی، iv۔ رفع تالی سے نتیجہ وضع مقدم۔

۴۔ پہلی صورت کی مثال ہے۔

۵۔ منفصلہ حقیقیہ عنادیہ موجب کی مثال ہے۔

۶۔ منفصلہ مانتہ الجمع عنادیہ موجب کی مثال ہے۔

۷۔ منفصلہ مانتہ الخلو عنادیہ موجب کی مثال ہے۔

وقد یختص باسم قیاس الخلف و هو ما یقصد به إثبات المطلوب و مرجعه إلى استثنائی و اقتترائی
اور کبھی قیاس استثنائی قیاس خلف کے نام سے مخصوص ہوتا ہے اور یہ وہ قیاس ہے جس سے مطلوب کی نفیض کو باطل کر کے
اسے ثابت کرنے کا قصد کیا جاتا ہے۔ اس کا مرجع استثنائی اور اقتترائی دونوں ہیں۔

قیاس خلف

وقد یختص

معلوم ہو کہ کبھی دعویٰ ثابت کرنے کے لیے اس طور پر استدلال کیا جاتا ہے کہ اگر دعویٰ ثابت نہیں تو اس کی نفیض ضرور
صادق ہوگی، کیونکہ ارتقاع نقیضین محال ہے، لیکن دعویٰ کی نفیض واقع (ثابت) نہیں ہے چنانچہ دعویٰ واقع (ثابت) ہوگا، جیسے
عکس اور قیاسوں کی مباحث میں کئی بار یہ گزر چکا ہے۔

استدلال کی اس قسم کو خلف سے نام دیا جاتا ہے، یا تو اس لیے کہ یہ استدلال خلف، یعنی محال کی طرف لے جاتا ہے مطلوب
کی نفیض کے صدق کی تقدیر پر، یا اس لیے کہ اس استدلال کے ذریعے مطلوب کی طرف انتقال کیا جاتا ہے اس کے پیچھے سے بھی اس
کی طرف سے جو اس کی نفیض ہے۔

اور یہ قیاس خلف ایک قیاس نہیں بلکہ دو قیاسوں سے مرکب ہوتا ہے، ایک اقتترائی ہے اور دوسرا استثنائی متصل ہے جس میں
نفیض تالی کی اس طرح استثنائی جاتی ہے کہ اگر مطلوب ثابت نہ ہو تو اس کی نفیض ثابت ہوگی جب نفیض ثابت ہوگی تو محال ثابت ہو
گا، یہ قیاس اقتترائی شرطی ہے۔ اس کا نتیجہ آتا ہے: اگر مطلوب ثابت نہیں تو محال ثابت ہوگا لیکن محال ثابت نہیں ہے لہذا مطلوب کا

۱۔ حصول مطلوب کے لیے دو طرح کے قیاسوں سے استدلال کیا جاتا ہے: قیاس مفرد اور قیاس مرکب، قیاس مفرد صرف دو مقدموں سے مرکب ہوتا
ہے، قیاس کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے اور قیاس مرکب تین یا تین سے زائد مقدموں سے مرکب ہوتا ہے، قیاس خلف اسی قیاس مرکب
کی قسم ہے۔

۲۔ یعنی ثابت نہیں۔

۳۔ یعنی ثابت ہوگا۔

۴۔ خلف خاکے ضد اور فتح دونوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ محقق طوسی نے اشارات میں لکھا ہے کہ خلف خاکے ضد کے ساتھ ہوتا اس کا معنی محال ہے، اور اس
معنی کی دلیل سے مناسبت یہ ہے کہ اس سے مطلوب اپنے وراء یعنی نفیض سے ثابت ہوتا ہے۔

۵۔ عبارت سے بظاہر شہید ہوتا تھا کہ قیاس خلف قیاس مفرد ہے، اس سے اس شبہ کا ازالہ کیا کہ قیاس خلف قیاس مفرد نہیں، قیاس مرکب ہے جس میں کم
از کم دو قیاس مفرد ہوتے ہیں، اس لیے اسے قد یختص سے تعبیر کیا۔

۶۔ جس کے دونوں مقدمے متصل لازمیہ ہوتے ہیں۔

۷۔ جس کا پہلا مقدمہ قیاس اول کا نتیجہ ہوتا ہے اور دوسرا مقدمہ اولیٰ کی تالی کی نفیض ہوتا ہے۔

۸۔ اس کے دونوں مقدمے متصل لازمیہ ہیں۔

۹۔ یہ استثنائی متصل ہے جس سے اس کی تالی کی نفیض کی استثنائی گئی ہے اور ظاہر ہے جب تالی کی نفیض کی استثنائی ہوگی تو نتیجہ مقدم کی نفیض آئے گا۔

ثابت ہونا لازم آئے گا، کیونکہ مطلوب کا ثابت ہونا مقدم کی نفیض ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ قیاس خلف میں صرف دو قیاس مفرد ہی نہیں ہوتے دو سے زائد بھی ہو سکتے ہیں، کیونکہ اس کا پہلا قیاس
اقتترائی شرطی، کما ثبت نقضیہ ثبت المحال ہوتا ہے اور یہ کبھی نظری ہوتا ہے اور نظری دوسرے قیاس کا محتاج ہوتا ہے۔

تو جواب دیا کہ دلیل بیان کرنے کے لیے اقتترائی شرطی ہمارے قول: کما ثبت نقضیہ ثبت المحال کا محتاج ہے۔ سو
اس طرح قیاس کی تعداد بڑھ جاتی ہے۔ مصنف نے شرح اصول میں اسی طرح کہا ہے۔ اور مصنف کے قول "مرجعہ إلى
استثنائی و اقتترائی" کا معنی یہ ہے کہ ہر قیاس خلف میں اتنی مقدار ضروری ہے، کبھی اس سے بڑھ سکتی ہے۔

۱۔ اس لیے کہ مقدمہ اولہ مثبت المطلوب قضیہ سالبہ ہے اور قضیہ سالبہ کی نفیض قضیہ موجبہ آتی ہے، اسے جزئی کی اس مثال سے سمجھا جاسکتا ہے کہ
کل انسان حیوان صادق ہے کیونکہ اگر یہ صادق نہیں تو اس کی نفیض بعض الانسان ليس بحیوان صادق ہوگی ورنہ ارتقاع نقیضین لازم آ
جائے گا اور پھر اگر نفیض صادق آئے گی تو محال لازم آئے گا کیونکہ انسان کا ہر فرد حیوان ہے اور کوئی فرد حیوان ہونے سے خالی نہیں تو جب بعض
حیوان کا حیوان نہ ہوتا محال ہے تو نتیجہ نکلا کہ محال ثابت نہیں، لہذا دعویٰ کہ ہر انسان حیوان ہے، ثابت ہو گیا۔

۲۔ یعنی یہ قیاس نفیض کو اس کے اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر حاصل ہوتا ہے، جیسے بعض الحجر انسان و لاشی من الإنسان بحجرتیجہ بعض
الحجر ليس بحجر اور یہ سلب الشئ عن نفسه ہے جو ہدایہ محال ہے۔

۳۔ حاصل یہ کہ قیاس خلف میں کم از کم دو قیاس مفرد ہوتے ہیں اور کبھی دو سے زائد بھی ہو سکتے ہیں جو متن میں کہا گیا ہے کہ اس کا مرجع دو قیاس
مفرد ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ اس کی کم از کم مقدار ہے۔ اور اگر کبھی پہلا قیاس نظری ہو تو اس میں دو سے زائد قیاس بھی ہو سکتے ہیں۔

فصل: الاستقراء تصفح الجزئیات لإثبات حکم کلی
استقراء کسی حکم کلی کو ثابت کرنے کے لیے اس کی جزئیات کا تتبع کرنا ہے۔

استقراء

تصفح الجزئیات

معلوم ہو کہ حجت کی تین قسمیں ہیں ۱۔ کیونکہ استدلال یا تو حال کلی سے اس کی جزئیات کے حال پر ہوتا ہے، یا جزئیات کے حال سے ان کی کلی کے حال پر ہوتا ہے، یا ایک جزئی کے حال سے دوسری جزئی کے حال پر ہوتا ہے جو کسی کلی کے تحت داخل ہوں ۲۔ پس استدلال کی پہلی صورت قیاس سے ہے جو مفصل گزر چکا ہے، دوسری صورت استقراء سے اور تیسری صورت تمثیل ہے ۳۔ چنانچہ استقراء ۱۔ وہ حجت ہے جس میں جزئیات کے حکم سے ان کی کلی کے حکم پر استدلال کیا جاتا ہے۔ استقراء کی یہی صحیح تعریف ہے جس پر کوئی غبار نہیں ہے، اور استقراء کی وہ تعریف جسے مصنف نے فارابی کے کلام سے اخذ کیا ہے، یعنی کسی حکم کلی کو ثابت کرنے کے لیے اس کی جزئیات کا تصفح اور تتبع کرنا ۲۔ اس میں تسامح ظاہر ہے ۳۔ اس لیے کہ جزئیات کا یہ عمل تتبع معلوم تصدیقی نہیں جو مجہول تصدیقی تک پہنچائے، لہذا یہ حجت کے تحت داخل ہی نہیں ۴۔

سوال ہوتا تھا کہ جب مصنف کی تعریف میں تسامح ہے تو انہوں نے ایسی تعریف کیوں ذکر کی؟ جس میں یہ تسامح ہے۔
جواب دیا کہ اس مسامحت کا باعث استقراء کی وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ حجت کی اس قسم کا نام استقراء رکھنا اور

۱۔ اس لیے کہ استدلال تین طرح سے ہوتا ہے اور ہر طرح سے ایک قسم نکلتی ہے۔

۲۔ یہ تین قسموں میں حصہ کی دلیل ہے۔ رہی ایک کلی کے حال سے دوسری کلی کے حال پر استدلال کی صورت، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تین قسموں میں حصہ استقرائی ہے، عقلی نہیں اور دوسری قسم کا پیدا ہونا عقلی کے منافی ہے، استقرائی کے نہیں۔

۳۔ یہ استدلال میں اصل ہے کہ یقین کا فائدہ دیتا ہے اس لیے اسے استقرائے اور تمثیل سے مقدم کیا، کیونکہ ان سے ظن حاصل ہوتا ہے۔
۴۔ اور استقرائے اور تمثیل سے اس لیے مقدم کیا کہ یہ کلی کا فائدہ دیتا ہے اور جزئی کا فائدہ دے دے وہ اصل ہوتا ہے کیونکہ فن منطق میں مقصود کلی سے بحث کرنا ہے، اس لیے پہلے استقرائے کو بیان کیا۔

۵۔ اسے تیسرے درجے پر اس لیے رکھا کہ یہ جزئی کا فائدہ دیتی ہے۔

۶۔ لغت میں تلاش کرنے کو کہتے ہیں، اصطلاح منطق میں کسی حکم کلی کو ثابت کرنے کے لیے اس کی جزئیات کو تلاش کرنا استقرائے کہلاتا ہے۔
۷۔ یعنی اس میں کسی قسم کا کوئی تسامح نہیں۔

۸۔ فارابی کے یہ الفاظ ہیں: هذا الحكم على كل لوجوده في أكثر الجزئیات۔

۹۔ کیونکہ جزئیات کا تتبع کرنا معلوم تصوری ہے جس سے مجہول تصوری حاصل ہوتا ہے، معلوم تصدیقی نہیں، لہذا اسے حجت کہنا صحیح نہیں اور استقراء معلوم تصدیقی ہے اور حجت کی قسم سے ہے اور حجت تصدیقی ہے، تصور نہیں۔

۱۰۔ کیونکہ حجت اس معلوم تصدیقی کو کہتے ہیں جو مجہول تصدیقی تک پہنچائے۔

فہاں ۱۔ کے طور پر نہیں، بلکہ ۲۔ نقل کے طور پر ہے، استقراء کے تسمیہ کی ایک اور وجہ یہی ہے جو ان شاء اللہ تمثیل کی تحقیق میں ابھی آئے گی۔

إثبات حکم کلی

مصنف کی یہ عبارت یا تو (مرکب) توصیفی کے طور پر ہے ۱۔ اس صورت میں یہ اس بات کی طرف اشارہ ہوگا کہ استقراء میں مطلوب حکم جزئی نہیں ہوتا چنانچہ ہم ابھی اس کی تحقیق کریں گے۔

۲۔ یا یہ اضافت کے طور پر ہے ۳۔ اس صورت میں لفظ کلی کی تین مضاف الیہ کے عوض میں ہوگی ۴۔ یعنی لإثبات حکم کیجیہا، مطلب یہ کہ ان جزئیات کی کلی کے حکم کے اثبات کے لیے۔ یہ اگرچہ بظاہر حکم جزئی اور کلی دونوں کو شامل ہے، لیکن واقع میں استقراء سے مطلوب صرف حکم کلی ہے ۵۔

اس بات کی تحقیق ۶۔ یہ ہے کہ مناطہ کا کہنا ہے کہ استقراء یا تو تام ہوتا ہے جس میں اس کی تمام جزئیات کا تتبع کیا جاتا ۷۔ ہے اور یہ قیاس مقسم کی طرف رجوع کرتا ہے ۸۔، جیسے ہمارا یہ کہنا: کل حیوان إما ناطق أو غیر ناطق و کل ناطق حساس و

۱۔ اور ارجحال لغت میں بلا سوچے سمجھے کسی جگہ پر قدم رکھنے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں کسی لفظ کو بغیر کسی مناسبت کے اس کے معنی موضوع ۲۔ کے علاوہ میں قصد استعمال کرنے کو کہتے ہیں۔

۳۔ اور نقل اصطلاح میں کسی لفظ کو مناسبت کے ساتھ معنی موضوع ۴۔ کے علاوہ میں اس طرح استعمال کرنا کہ معنی اول میں متروک اور معنی ثانی میں مشہور ہو جائے۔ اور یہی حال استقرائے میں ہے کہ اپنے معنی اول تتبع میں متروک ہو کر معنی ثانی حجت میں مشہور ہو گیا ہے۔

۵۔ یہ کہ حکم کلی کو مرکب توصیفی اور اضافی دونوں طرح سے پڑھا جاسکتا ہے۔

۶۔ صرف حکم کلی ہے، اس لیے کہ اس صورت میں کلی حکم کی مفت ہوگی اور حکم اس کا موصوف، موصوف میں توین ممکن کی ہے تو مفت میں بھی توین ممکن کی ہوگی۔ جب موصوف مفت دونوں میں توین ممکن کی ہے تو موصوف حکم مفت کلی کے ساتھ خاص ہوگا اور جزئی کو شامل نہ ہوگا، چنانچہ اس طور پر استقراء کا مطلوب صرف حکم کلی ہوگا، جزئی نہیں ہوگا۔

۷۔ یہ کہ مرکب اضافی کے طور پر ہے، اس صورت میں استقراء کا مطلوب حکم کلی اور جزئی دونوں ہوں گے۔

۸۔ اس لیے کہ کلی کے لیے جزئیات کا ہونا ضروری ہوتا ہے، کیونکہ جزئیات کے بغیر کوئی کلی تصور نہیں ہوتی۔

۹۔ کیونکہ اس صورت میں حکم کا تعلق جس طرح کلی سے ہے اسی طرح جزئی سے بھی ہے، اس لیے کہ حکم کلی کی طرف مضاف ہے اور کلی اپنی جزئیات کی طرف مضاف ہے اور قاعدہ ہے کہ دوسرے مضاف کا مضاف الیہ پہلے مضاف کا بھی مضاف الیہ ہوتا ہے، لہذا جب حکم جزئی کی طرف بھی مضاف ہوگا تو استقراء کا مطلوب حکم جزئی بھی ہوگا۔ یہ صرف ظاہر عبارت کے لحاظ ہے۔

۱۰۔ اس لیے کہ حقیقت میں استقراء سے مطلوب صرف حکم ہوتا ہے۔

۱۱۔ یعنی اس امر کی تحقیق کہ استقراء کا مطلوب حکم کلی ہوتا ہے، جزئی نہیں۔

۱۲۔ یعنی تمام جزئیات کی تفتیش کر کے حکم لگایا جاتا ہے۔

۱۳۔ یہ قیاس مرکب کی قسم ہے اور قیاس مرکب وہ قیاس ہوتا ہے جو چند بسیط قیاسوں کے مجموعہ سے ترکیب پاتا ہے۔

کل غیر ناطق من حیوان حساس، نتیجہ کل حیوان حساس اور استقراء کی یہ قسم یقین کا فائدہ دیتی ہے۔

اور یا استقراء ناقص ہوتا ہے جس میں اکثر جزئیات کے تتبع پر ہی اکتفاء کیا جاتا ہے۔ جیسے ہمارا یہ کہنا: کل حیوان یعرن فکھ الأسفل عند المضغ، ہر حیوان چپاتے وقت اپنا نچلا جڑ اہلاتا ہے۔

کیونکہ انسان کو اسی طرح فرس اور بقر کو بھی اسی طرح اور ان کے علاوہ حیوان کے جتنے افراد کو ہم نے پایا، اسی طرح دیکھا۔ استقراء کی یہ قسم ظن کا فائدہ دیتی ہے اس لیے کہ ممکن ہے کہ جن حیوانات کو ہم نے نہیں پایا، ان میں کوئی حیوان ایسا بھی ہو جو چپاتے وقت اپنا نچلا جڑ اہلاتا ہو، بلکہ اوپر والا جڑ اہلاتا ہو، جیسے ہم گھریال سے کے بارے سنتے ہیں۔

یہ بات مخفی نہیں کہ یہ حکم لگانا کہ استقراء کی دوسری قسم صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے، یہ اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب مطلوب حکم کلی ہو، لیکن جب حکم جزئی پر اکتفاء کیا جائے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض جزئیات کا تتبع یقین کا فائدہ دیتا ہے، جیسے کہا جائے: بعض حیوان فرس ہیں، بعض حیوان انسان ہیں، ہر فرس چپاتے وقت اپنا نچلا جڑ اہلاتا ہے اور ہر انسان بھی اسی طرح کرتا ہے، تو یہ استقراء قطعی طور پر یہ نتیجہ دے گا کہ بعض حیوان اسی طرح چپاتے وقت اپنا نچلا جڑ اہلاتے ہیں۔

اس سے معلوم ہے کہ متن کی عبارت (حکم کلی) کو مرکب توصیفی پر محمول کرنا جیسا کہ روایت ہے، روایت کی رو سے بھی احسن ہے، کیونکہ اس صورت میں اعم کے ساتھ تعریف کرنے کا شائبہ نہیں ہے۔

۱۔ حالانکہ استقراء کا حکم یہ ہے کہ وہ ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ لہذا حقیقت میں یہ استقراء نہیں، اسی لیے اسے قیاس مقسم بھی کہا جاتا ہے۔

۲۔ یعنی اکثر جزئیات کی تفتیش کے حکم لگا دیا جاتا ہے۔

۳۔ اس لیے کہ جب کلی کی اکثر جزئیات کے لیے کوئی حکم ثابت کیا جائے تو ضروری نہیں کہ وہ اس کی تمام جزئیات کے لیے ثابت ہو، کیونکہ ہو سکتا ہے اس کی بعض جزئیات کے لیے اس کے برعکس کوئی دوسرا حکم ثابت ہو۔

۴۔ یہ دریا کی جانوروں میں سے ایک جانور ہے، اسے گرچہ بھی کہا جاتا ہے۔ گوہ کے مشابہ ہوتا ہے، طول میں کوئی پانچ کا تھکا ہوتا ہے، دانت بڑے نوکیلے ہوتے ہیں، جب اسے بھوک لگتی ہے تو یہ دریا سے باہر نکلتا ہے تو انسان گائے وغیرہ کا شکار کر کے دریا میں گھس جاتا ہے اور وہیں اپنا شکار کھاتا ہے۔

۵۔ حالانکہ استقراء ظن کا فائدہ دیتا ہے اس لیے اس میں یہ قید ضروری ہے کہ اس کا مطلوب حکم کلی ہو، جزئی نہ ہو۔

۶۔ یعنی اس توضیح سے کہ متن میں حکم کلی مرکب توصیفی اور اضافی دونوں طرح سے پڑھا جا سکتا ہے، مرکب توصیفی کی صورت میں مطلوب صرف حکم کلی متصور ہوتا ہے اور مرکب اضافی کی صورت میں حکم کلی اور جزئی دونوں متصور ہوتے ہیں، حالانکہ استقراء سے مطلوب صرف حکم کلی ہوتا ہے۔

۷۔ اس لیے کہ مرکب اضافی کی صورت میں اعم سے تعریف کرنا لازم آتی ہے اور تعریف بالاعم متقدمین کے ہاں جائز نہیں گو کہ متاخرین کے ہاں جائز ہے۔ اور مصنف متقدمین کے مذہب پر ہیں۔

والتشلیل بیان مشارکۃ جزئی لأخری علی علة الحكم لیثبت فیہ، والعمدة فی طریقہ الدوران

اور تشلیل علت حکم میں ایک جزئی کے دوسری جزئی کے ساتھ شریک ہونے کو بیان کرنا ہے تاکہ اس حکم کو اس جزئی میں ثابت کیا جائے۔ اور تشلیل کے طریقوں میں عمدہ دوران اور تردید ہیں۔

تمثیل

لیثبت فیہ

یعنی پہلی جزئی میں حکم کو ثابت کیا جائے۔ اور دوسری عبارت میں تمثیل ایک جزئی کو دوسری جزئی کے ساتھ ایسے معنی میں لپیڈ دینا ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہو، تاکہ مشبہ میں بھی وہ حکم ثابت ہو جائے جو مشبہ بہ میں ثابت ہے جس کی اس معنی سے بیان کی گئی ہے۔

جیسے کہا جاتا ہے: نبیذ حرام ہے، کیونکہ شراب حرام ہے اور شراب کے حرام ہونے کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے جو نبیذ میں بود ہے۔

(استقراء کی طرح) تمثیل کی تعریف کی بھی دونوں عبارتوں میں تسامح ہے، کیونکہ تمثیل وہ حجت ہے جس میں یہ بیان اور تشبیہ ہوتے ہیں۔

سوال ہوتا تھا کہ جب مصنف کی دونوں تعریفوں میں تسامح ہے تو انہوں نے ایسی تعریفیں کیوں بیان کیں جن میں تسامح نہ ہے۔

تو جواب دیا کہ اور تسامح میں جو علت ہے وہ آپ استقراء کی تعریف میں جان چکے ہیں اور تمثیل میں ہم یہ کہیں گے جس

یعنی حجت کی تیسری قسم تمثیل ہے جس کا لغوی معنی مثال لانا اور تشبیہ دینا ہے۔ اصطلاح منطق میں کسی حکم کی علت میں ایک جزئی کی دوسری جزئی کے ساتھ مشارکت بیان کرنا ہے تاکہ اس جزئی میں بھی اُس جزئی کا حکم ثابت ہو جائے۔ پہلی جزئی مثل بہ اور دوسری مثل کہلاتی ہے۔ پہلی کو اصل اور دوسری کو فرع کہتے ہیں اور علت کو معنی جامع یا معنی مشترک کہا جاتا ہے۔

فقہاء اسے قیاس کا نام دیتے ہیں، ان کے ہاں پہلی جزئی مقیس علیہ اور دوسری مقیس کہلاتی ہے اور معنی مشترک علت کہلاتا ہے۔

انگور یا کھجور وغیرہ سے بنائی ہوئی نشہ آور شراب جسے کچھ روز رکھنے سے خیر اٹھ جائے۔

یعنی تمثیل کی دونوں تعریفوں میں جن میں ایک مصنف کے قلم سے اور دوسری شارح کی زبان سے مذکور ہوئی ہے، تسامح واقع ہے۔ اس لیے کہ پہلی تعریف بیان مشارکت سے کی گئی ہے اور دوسری تشبیہ سے، اور نہ۔ ہے یہ دونوں تمثیل نہیں کیونکہ تمثیل وہ حجت ہے جس میں یہ بیان اور تشبیہ واقع ہوتے ہیں، نفس بیان اور تشبیہ نہیں۔

کہ اس سے اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ حجت کی اس قسم کا نام تمثیل رکھنا برائیل نقل ہے، برائیل ارتجال نہیں کہ اسے تمثیل اس کے اپنے معنی اول بیان و تشبیہ میں متروک ہونے اور بمعنی ثانی، حجت میں مشہور ہونے کی وجہ سے کہا جاتا ہے اور یہ صرف نقل میں پایا جاتا ہے۔

طرح عکس کا اطلاق معنی مصدری، یعنی تبدیل پر ہوتا ہے اسی طرح اس قضیہ پر بھی ہوتا ہے جو تبدیل کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، اسی طرح تمثیل ہے جس طرح اس کا اطلاق معنی مصدری پر ہوتا ہے اور وہ مذکورہ تشبیہ اور بیان ہیں، ایسے ہی اس تحت پر بھی ہوتا ہے جس میں یہ تشبیہ اور بیان واقع ہوں۔

سوال ہوتا تھا کہ مصنف نے تمثیل کے دو معنوں میں سے ایک معنی بیان کیا ہے، یہ اس کا معنی ثانی ہے یا معنی اول اگر معنی اول ہے تو معنی ثانی کیوں چھوڑ دیا؟

جواب دیا کہ سو جو مصنف نے ذکر کیا ہے، وہ معنی اول کے اعتبار سے تمثیل کی تعریف ہے، اور معنی ثانی کے اعتبار سے تمثیل کی تعریف مذکورہ تعریف پر قیاس کر کے معلوم ہو سکتی ہے اور اسی پر استقرار کا حال قیاس کر لیں۔

بہر حال یہ بات مخفی نہیں کہ مصنف نے استقرار اور تمثیل دونوں کی تعریفوں میں مشہور سے مذکور کی طرف عدول کیا ہے اس تسامح کے وہم کو دور کرنے کے لیے جو ان کی مشہور تعریفوں میں ہے اور پھر یہ عدول کرنا اسی تسامح پر آ پڑا ہے جس سے یہ بھاگے تھے۔

والعبدۃ فی طریقہ

معلوم ہو کہ تمثیل میں تین مقدمات کا ہونا ضروری ہے پہلا یہ کہ حکم اصل، یعنی مشبہ بہ میں ثابت ہو، دوسرا یہ کہ حکم کی علت اصل میں یہ وصف ہے، اور تیسرا یہ کہ یہ وصف فرع، یعنی مشبہ میں موجود ہے۔ پس جب ان تین مقدمات کے بارے علم حاصل ہو جائے گا تو ذہن بھی حکم کی فرع میں ثابت ہونے کی طرف انتقال کرے گا اور یہی تمثیل سے مطلوب ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ جب تمثیل کے لیے تین مقدمات کا ہونا ضروری ہے، تو ان کا ثبوت کیسے ہوگا؟

جواب دیا کہ پھر پہلا اور تیسرا مقدمہ تو ہر تمثیل میں ظاہر ہوتا ہے۔ اشکال صرف دوسرے مقدمے میں ہے۔ اس کا متعدد

یہ حجت کی تیسری قسم کا نام تمثیل رکھنے کی دوسری وجہ ہے۔

یہ کہ شے کا ذکر کبھی صراحت ہوتا ہے اور کبھی کنایہ، یہاں صراحت ذکر تمثیل کے معنی اول کا ہے اور معنی ثانی کا کنایہ ہے جسے معنی اول پر قیاس کر کے حاصل کیا جاسکتا ہے۔

یہ کہ ایک تو مصنف نے استقرار اور تمثیل کی مشہور تعریفوں سے عدول کیا ہے اور دوسرا یہ کہ جس تسامح سے بچنے کے لیے انہوں نے یہ عدول فرمایا تھا، خود بھی اس تسامح کے شکار ہو گئے گویا آسمان سے گرا کھجور میں الکا، والی بات ہو گئی۔

استقرار کی مشہور تعریف ہوا الحکم علی کل لوجودہ علی اکثر جزئیاتہ ہے اور تمثیل کی مشہور تعریف ہوا الحکم علی جزئی مشارک لجزئی آخری علت الحکم علیہ ہے، ان دونوں میں تسامح ہے کہ ان میں حکم کو استقرار اور تمثیل کہا گیا ہے حالانکہ دونوں حجت نہیں جن میں یہ حکم پایا جائے تو مصنف نے اس تسامح سے بچنے کے لیے استقرار کی تعریف: تصفح الجزئیات لإشبات حکم کلیہا سے کی اور تمثیل کی تعریف: بیان مشارکۃ الجزئی لآخری علت الحکم لیشیت فیہ کی اور ان میں بھی وہی تسامح ہے جن سے مصنف نے عدول کیا تھا۔

یعنی ہر تمثیل کے لیے کم از کم ان تین مقدمات کا ہونا ضروری ہے۔

طریقوں سے بیان ہوتا ہے علماء نے کتب اصول میں ان کی تفصیل ذکر کی ہے۔ مصنف نے ان میں سے صرف انہی کو ذکر کیا ہے جو عمدہ ہیں اور وہ دو طریقے ہیں:

پہلا دوران ہے اور وہ حکم کا اس وصف پر مرتب ہونا ہے جس میں وجود یا عدمائے علت بننے کی صلاحیت ہو، جیسے شراب میں حرمت کے حکم کا اس کے نشہ آور ہونے پر مرتب ہونا۔ پس جب تک یہ نشہ آور ہے گی حرام ہوگی، جب شراب سے اس کا نشہ آور ہونا زائل ہو جائے گا تو اس کی حرمت بھی زائل ہو جائے گی۔ چنانچہ علماء کہتے ہیں: دوران مدار، یعنی وصف کے دائرے یعنی حکم کی علت ہونے کی علامت ہے۔

اور دوسرا طریقہ تردید ہے، اسے سبر و تقسیم بھی کہا جاتا ہے۔ اور تردید یہ ہے کہ اصل کے اوصاف کی ثلوث کی جائے۔ پھر یہ تردید کی جائے کہ حکم کی علت یہ صفت ہے یا وہ صفت، پھر ثانیاً ہر صفت کے علت ہونے کو باطل کیا جائے یہاں تک کہ یہ (ثلوث کا عمل) ایک وصف پر آ کر قرار پذیر ہو جائے۔ چنانچہ ثلوث کے اس عمل کا یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ یہ وصف علت ہے۔

جیسے کہا جاتا ہے: شراب کے حرام ہونے کی علت یا تو اس کا انگور سے بننا ہے، یا اس کا سیلان ہے یا اس کی مخصوص رنگت ہے، یا اس کا مخصوص ذائقہ ہے، یا اس کی مخصوص بو ہے، اور یا اس کا نشہ آور ہونا ہے۔ سو ان اوصاف میں پہلا وصف تو علت نہیں کیونکہ یہ انگور کے شیرے میں بغیر حرمت کے موجود ہے۔ اسی طرح باقی اوصاف ہیں سوائے نشہ آور ہونے کے اسی طریقے پر جو مذکور ہوا، پس حرمت کی علت ہونے کے لیے شراب کے نشہ آور ہونے کا وصف متعین ہو گیا۔

کیونکہ یہ نظری ہوتا ہے اس لیے اسے ثابت کرنے کے لیے متعدد طریقے بیان کیے گئے ہیں۔

یہ کہ علمائے اصول فقہ نے ان اصول فقہ کی کتب میں انہیں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

یہ ستاخرین کی اصطلاح ہے، حقد میں اسے طرد و عکس کا نام دیتے ہیں۔

یہ کہ وجود اور عدم دونوں اعتبار سے علت پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے، اور علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے، گویا علت حکم کا سبب ہے۔

حقد میں ترتیب وجودی کو طرد اور ترتیب عدلی کو عکس کہتے ہیں، یعنی جب وصف پایا جائے گا تو حکم بھی پایا جائے گا اور وصف نہیں پایا جائے گا تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا، اسے وہ طرد و عکس کہتے ہیں۔

یہ حقد میں کے ہاں ہے، ستاخرین اسے تردید کہتے ہیں، سبر کا معنی ہے: گہرائی کی آزمائش، تمثیل میں ایک تو اوصاف کی جانچ ہوتی ہے اس لیے اسے سبر کہا جاتا ہے اور نیز اس میں اوصاف کی تقسیم کی جاتی ہے اس لیے اسے تقسیم کہتے ہیں۔

یہ کہ پہلے اصل کے اوصاف تلاش کر کے جمع کر لیں، پھر اس سے ایک قضیہ منفصلہ مانہ اخذ کیا جائے، اس طرح کہ اصل میں تحقیق کر لیں کہ حکم کی علت کیا ہے، آیا یہ وصف ہے یا وہ وصف، اس طرح اس کے سارے اوصاف شمار کر لیں پھر الگ الگ ایک ایک کے علت ہونے کو باطل کرتے جائیں یہاں تک کہ ایک وصف باقی رہ جائے، جو وصف باقی رہے گا وہ اس کی علت قرار پائے گا۔

یعنی انگور کا شیرہ جو انگور کے رس سے بنتا ہے وہ حرام نہیں، اگر انگور سے بنا حرام ہوتا تو یہ بھی حرام ہوتا حالانکہ یہ حرام نہیں۔

یعنی الگ الگ ہر ایک وصف کو باطل کرتے ہوئے، لیکن نشہ آور ہونا شراب کی علت تمثیلاً ہے، حقیقتہً نہیں، اس کی حقیقتاً علت نفس قطعی ہے، ایک دو

قطرے پی لینے سے نشہ نہیں ہوتا، اتنی بھی پینی حرام ہے۔

فصل: القیاس إما برهانی یتألف من الیقینیات و أصولها الأولیات و المشاهدات و التجویبات و الحدسیات و البتواترات و الفطریات ثم إن كان الأوسط مع علیته للنسبة فی الذهن علة لها فی الواقع لیس و إلا فلهی

قیاس یا تو برہانی ہے جو یقینیات سے مرکب ہوتا ہے، اس کے اصول اولیات، مشاہدات، تجویبات، حدسیات، متواترات اور فطریات ہیں۔ پھر اگر حد اوسط ذہن میں نسبت کی علت ہونے کے ساتھ واقع میں بھی اس کی علت ہو تو یہ برہان ملی ہے، ورنہ نانی ہے۔

قیاس برہانی

القیاس

قیاس جس طرح ہدیت اور صورت کے اعتبار سے استثنائی اور اقترانی میں ان کی اقسام کے ساتھ منقسم ہوتا ہے اسی طرح مادہ کے اعتبار سے صناعات خمسہ میں منقسم ہوتا ہے، یعنی برہان، جدل، خطابت، شعر اور مغالطہ میں اسے اور مغالطہ کو وسط بھی کہا جاتا ہے۔

قیاس کے دو پہلو ہوتے ہیں: ایک مادہ اور دوسرا صورت، قیاس کی ترکیب کے لیے دونوں کا ہونا ضروری ہے۔ جس طرح کسی میز کے لیے، اداس کے اجزاء مثلاً لکڑی وغیرہ ہوتے ہیں اور صورت اس کی ہیئت کذا یہ ہوتی ہے۔

قیاس کی صورت کی مفصل بحث سے فارغ ہوئے تو اب قیاس کے مادے کی بحث شروع فرما رہے ہیں، اسے اتنا مختصر بیان فرمایا کہ ضرورت سے کم، صرف صناعات خمسہ کی تعریفات پر ہی اکتفا کیا ہے اور صورت کی بحث کو اتنا طول دیا کہ ضرورت سے بھی زیادہ۔ حالانکہ مادے کی بحث میں فوائد زیادہ ہیں بہ نسبت صورت کی بحث کے، اس لیے کہ منطق کا مقصود ذہن کو خطائے فکری سے بچانا ہے اور یہ بھی ممکن ہے جب مغالطہ کے موافق مادہ تلاش کیا جائے اور اسی کی ایسی ہیئت تالیف کی جائے جو صحیح طور پر مطلوب تک پہنچائے۔ اور یہ خطا جیسے صورت میں واقع ہوتی ہے ایسے ہی مادے میں بھی ہوتی ہے، پھر صورت میں کم اور مادہ میں زیادہ ہوتی ہے۔ چنانچہ مناسب یہ تھا کہ مادے کی بحث کو طول دیا جاتا جس طرح متقدمین نے صورت کی طرح مادہ کی بحث پر بھی توجہ دی اور خوب شرح و بسط کے ساتھ اسے بیان کیا۔

وہ ترتیب جو مقدمات کو ایک دوسرے کے ساتھ رکھنے سے حاصل ہوتی ہے۔

وہ تضایا جن کی ترکیب سے قیاس بنتا ہے۔

ان کے آخر میں یا سبب نہیں برہانی، جدلی، خطابی، شعری اور منطقی بھی کہا جاسکتا ہے۔ قیاس کی صورت کی بحث اس لیے پہلی کی صورت بہ نسبت مادہ کے اشرف ہوتی ہے اس لیے کہ صورت سے شے بالفاعل وجود میں آتی ہے اور مادہ سے بالقوہ، جس طرح لکڑی سے میز کا وجود بالقوہ ہوتا ہے اور اس کی ہیئت کذا یہ ہے اس کا وجود بالفاعل ہوتا ہے، اسی طرح صورت سے قیاس بالفاعل منتج ہوتا ہے اور مادہ سے بالقوہ، ظاہر اس سے قیاس بالفاعل منتج ہوگا وہ اشرف ہوگی بہ نسبت اس کے جس سے بالقوہ منتج ہو۔

گوکہ مادہ بہ نسبت صورت کے اصل ہے، کیونکہ صورت اسے عارض ہوتی ہے اور مادہ اس کا معرض ہوتا ہے اور معرض طبعاً عارض سے پہلے ہوتا ہے، اس لیے مناسب تھا کہ ذکر میں مادہ کی بحث پہلے ہوتی۔

قیاس کے صناعات خمسہ میں منقسم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مقدمات یا تو تصدیق کا فائدہ دیتے ہیں یا تصدیق کے علاوہ کسی اور تاثیر کا، یعنی تخیل کا، یہ دوسری صورت شعر ہے اور پہلی صورت یا ظن کا فائدہ دیتی ہے یا جزم کا تو اس میں پہلی صورت خطابت ہے اور دوسری صورت یا تو جزم یقینی کا فائدہ دیتی ہے تو یہ برہان ہے ورنہ اس میں یا تو عامہ کی طرف سے عدم اعتراف کا اعتبار کیا گیا ہوگا یا مد مقابل کی طرف سے تسلیم ہوگی۔ تو یہ جدل ہے ورنہ وہ مغالطہ ہے۔

معلوم ہو کہ مغالطہ کے کو اگر حکیم کے مقابلے میں عمل میں لایا گیا ہو تو اسے مضاعف کہا جائے گا اور اگر اسے غیر حکیم کے مقابلے میں لایا گیا ہو تو اسے مشاغفہ کہا جائے گا۔

سوال ہوتا تھا کہ کیا برہان کے لیے ضروری ہے کہ اس کے تمام مقدمات یقینی ہوں اور اگر وہ یقینی نہ ہوں تو کیا وہ برہان ہو سکتا ہے یا نہیں؟

تو جواب دیا کہ یہ بات بھی جان لو کہ برہان کے تمام مقدمات کا برہانی ہونا معتبر نہ ہے قیاس کی دوسری اقسام کے

۱۔ یعنی دلیل حصریہ ہے کہ

۲۔ نسبت تامہ خیرہ کا ایسا تصور جس کے ساتھ نہ تکذیب ہو، نہ تردد اور نہ احتمال ضعیف۔

۳۔ یعنی اگر وہ جزم یقینی کا فائدہ نہ دے تو

۴۔ یعنی عام لوگوں کی طرف سے ان کا عام اعتراف پایا گیا ہو۔

۵۔ یعنی وہ مقدمہ مد مقابل کے ہاں بھی مسلم ہوگا۔

۶۔ یعنی اگر ان میں سے کوئی صورت نہ ہو۔

۷۔ مغالطہ کا معنی ہے: کسی کو غلطی میں ڈالنا، قیاس کی اس قسم سے چونکہ دوسروں کو غلطی میں ڈالا جاتا ہے، اس لیے اسے مغالطہ کہا جاتا ہے۔

۸۔ اور اسے عمل میں لانے والے کو موفطائی کہا جائے گا، کیونکہ مفسط سوف اطلات ماخوڑ ہے اور یہ دونوں یونانی زبان کے لفظ ہیں، سوف کا معنی حکمت اور اطل کا معنی دھوکہ دینا ہے، لہذا مفسط کا معنی ہو حکمت ملتئمہ وہ حکمت جو اشتباہ میں ڈال دے۔ گویا اسے عمل میں لانے والا دھوکہ دیتا ہے۔ خود کو برہانی تسلیم کر داتا ہے جبکہ حقیقت اس کے برعکس ہوتی ہے۔

۹۔ اور اسے عمل میں لانے والے کو مشاغفی کہا جائے گا۔ مشاغفہ کا معنی ہے: شرمیزہ کا کرفساد برپا کرنا۔ اسے عمل میں لانے والا فساد برپا کرتا ہے خود کو جدلی ظاہر کرتا ہے، جبکہ حقیقت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ یہ شخص اس کا شور و شغب دوتا ہے۔

۱۰۔ کیونکہ برہان یقین کا فائدہ دیتا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ اس کے تمام مقدمات یقینی ہوں۔ اس لیے کہ اگر ایک مقدمہ یقینی ہو اور دوسرا غیر یقینی تو وہ یقین کا فائدہ نہیں دے گا، قیاس کی باقی اقسام کے برعکس کہ ان میں قیاس کے مطابق ایک مقدمہ کا ہونا کافی ہے، دوسرا موافق ہو یا نہ ہو۔

برعکس، مثلاً قیاس کے مخالف ہونے میں یہی کافی ہے کہ اس کے دو مقدموں میں ایک وہم یہ ہو، اگرچہ اس کا دوسرا مقدمہ یقینی ہو۔
ہاں! ان اقسام میں یہ لازمی ہے کہ ان میں وہم سے گھٹیا کوئی مقدمہ نہ ہو، جیسے شعریات، ورنہ اسے گھٹیا مقدمہ سے ملتی کیا جائے
گا۔ چنانچہ وہ قیاس جو ایک مقدمہ مشہورہ اور دوسرے غلیلہ سے مرکب ہو، اسے جدلی نہیں کہا جائے گا بلکہ وہ شعری کہلائے گا
جائے! اس بات کو۔

الیقینیات

یقین ہے وہ پختہ تصدیق ہے جو واقع (نفس الامر) کے مطابق اور ثابت ہے، چنانچہ یقین کی تعریف میں تصدیق کے متر
ہونے کی وجہ سے یہ شک، وہم، تخمیل اور جملہ تصورات میں سے کسی کو شامل نہیں ہے اور جزم کی قید نے ظن ہے، کو، مطابقت کی قید نے

- ۱۔ اسی طرح قیاس اگر خطابت ہے تو اس کے لیے ایک مقدمہ غلیلہ کا ہونا ہی کافی ہے، دوسرا مقدمہ خواہ یقینی ہو، مشہورہ ہو یا سلسلہ ہو چونکہ غلیلہ اولیٰ
مقدمہ ہے، لہذا اس صورت میں اس قیاس کو غلیلہ کے ساتھ ملحق کر کے خطاب کیا جائے گا۔
- ۲۔ یعنی قیاس شعری، اس لیے کہ قیاس شعری تخمیل کا فائدہ دیتا ہے اور تخمیل تصور کا فائدہ دیتا ہے اور مقدمہ وہم یہ بھی تصور کا فائدہ دیتا ہے، جبکہ مخالف
اور دوسرے قیاس تصدیق کا فائدہ دیتے ہیں۔
- ۳۔ قیاس شعری حقیقی نہیں لیکن اسے محض اس بنا پر قیاس کہا جاتا ہے کہ اس کے مقدمات بھی قیاس کی ترتیب پر ہوتے ہیں اس بنا پر نہیں کہ یہ
تصدیق یا عدم تصدیق کا فائدہ دیتا ہے۔ اگرچہ شعری تخمیل کا اور تخمیل تصور کا فائدہ دیتا ہے۔
- ۴۔ اس لیے کہ مشہورہ اور غلیلہ میں گھٹیا غلیلہ ہے، لہذا قیاس کو غلیلہ سے ملتی کیا جائے گا اور اسے شعری کہا جائے گا، جدلی نہیں۔
- ۵۔ قیاسوں میں صرف قیاس برہان یقین کا فائدہ دیتا ہے اس لیے اسے سب سے پہلے بیان کیا اور کہا: برہان وہ قیاس ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب
ہو اور مقدمات یقینیہ وہ تقاضا ہیں جو یقین کا فائدہ دیتے ہیں۔

۶۔ یقین کی اس تعریف میں تفسیر بمنزلہ جس کے ہے جو عبارت میں مقدر ہے اور باقی بمنزلہ فصول کے ہیں، یعنی نسبت خبریہ کے ادراک کا ایسا اذعان
جس میں جانب مخالف کا احتمال نہ ہو، نفس الامر کے مطابق ہو اور دلیل صحیح سے حاصل ہو۔

۷۔ یعنی تصدیق کی قید سے شک، وہم، تخمیل، انکار، احساس، توہم اور عقل سب خارج ہو جاتے ہیں۔ شک اس لیے کہ وہ تصور ہے اور اس کی طرفین
اثبات اور نفی یکساں ہوتے ہیں اور نسبت کے جس ادراک میں جانب مخالف کا احتمال اس کی جانب موافق کے مساوی ہو، اسے شک کہا جاتا ہے
جبکہ تصدیق نسبت کے ادغان کا نام ہے۔ اور وہم اس لیے کہ وہ نسبت کی طرف مرجع ہوتی ہے کیونکہ نسبت کے اس ادراک سے جانب مخالف
رانج ہوتی ہے جبکہ تصدیق طرف رانج کا نام ہے اور تخمیل اس لیے کہ اس میں نسبت خبری کے ذہن میں حاضر ہونے کے بعد ذہن اس طرح متوجہ
ہو کہ کچھ فیصلہ نہیں کر پاتا اس لیے اسے تخمیل کہا جاتا ہے۔ اسی طرح باقیوں کی وجہ ان کی تعریفوں سے معلوم کی جاسکتی ہے۔

۸۔ خارج کر دیا اس لیے کہ ظن نسبت کے اس اعتقاد کو کہا جاتا ہے جس کے خلاف ضعیف کا احتمال ہو جبکہ جازم اس اعتقاد کو کہا جاتا ہے جس کے خلاف
ضعیف کا احتمال بھی نہ ہو۔

جہل مرکب ہے۔ کو اور ثابت کی قید نے تقلید کو خارج کر دیا ہے۔

سوال ہوتا تھا کہ برہان جب یقین کا فائدہ دیتا ہے تو ضروری ہے کہ اس کے تمام مقدمات بدیہی ہوں۔
تو جواب دیا کہ یہ یقینی مقدمات یا بدیہی ہوتے ہیں یا ایسے نظریات جو بدیہی کی طرف ختمی ہوتے ہیں کہ دور اور تسلسل محال
ہے۔

أصولها

یقینیات کے اصول بدیہات ہیں اور وہ نظریات ہیں جو بدیہات پر متفرع ہوتے ہیں اور استقرار کی رو سے ان
بدیہات کی چھ اقسام ہیں اور اس ضبط کی صورت (حصر کی وجہ) یہ ہے کہ یا تو تقاضا بدیہی کے طرفین مع نسبت کا تصور حکم اور
ادغان میں کافی ہوگا یا کافی نہیں ہوگا، پہلی صورت میں یہ اولیات ہیں۔ اور دوسری صورت میں یا تو طرفین کا تصور محسوس ظاہر اور

خارج کر دیا کہ یہ وہ اعتقاد جازم ہے جو واقع کے مطابق نہیں ہوتا اور اسے جہل مرکب اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں دو قسم کا جہل ہوتا ہے، ایک
عدم مطابقت کا اور دوسرا اس کے اعتقاد کا، مثلاً زید کے متعلق یہ خیال کرنا کہ وہ کھڑا ہے جبکہ وہ کھڑا نہ ہو۔

۲۔ اس لیے کہ تقلید وہ اعتقاد جازم ہے جو واقع کے مطابق تو ہوتا ہے لیکن اس میں مشکک کی تشکیک سے اس کے زائل ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔

۳۔ اس لیے کہ برہان کے یقین کا فائدہ دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے تمام مقدمات بدیہی ہوں، کیونکہ یقین کا فائدہ جس طرح وہ برہان دیتا ہے
جس کے تمام مقدمات بدیہی ہوتے ہیں اسی طرح وہ برہان بھی دیتا ہے جس کے تمام مقدمات نظری ہوتے ہیں۔

۴۔ ہاں! البتہ یہ بات ضروری ہے کہ یہ نظری مقدمات انہی مقدمات بدیہی سے حاصل ہوتے ہیں، کیونکہ نظر ان کتاب میں بدیہات کی محتاج ہوتی ہے
ورنہ دور اور تسلسل لازم آئے گا۔ اس طرح کہ اگر ان مقدمات کو نظریات سے حاصل کیا جائے اور یہ نظریات دوسرے نظریات سے حاصل کیے
جائیں اور یہ سلسلہ جاری رہے تو تسلسل لازم آجائے گا اور اگر یہ سلسلہ عود کرے اس طرح کہ پہلے نظریات کو دوسرے نظریات سے اور دوسرے
نظریات کو پہلے نظریات سے حاصل کیا جائے تو یہ دور کو لازم کرتا ہے اور دور اور تسلسل دونوں محال ہیں اور جو محال کو مستلزم ہو وہ باطل ہے لہذا
دونوں باطل ہیں۔ پھر مقدمات یقینیہ عام ہیں، خواہ عقلیہ ہوں یا نقلیہ اور بعض عقلیہ ہوں یا بعض نقلیہ۔ عقلیہ وہ مقدمات ہیں جو عقل سے ماخوذ
ہوں اور سماع کے قطعاً محتاج نہ ہوں، جیسے العام مبہن و کل مبہن لہ سبب فالعام لہ سبب۔

اور نقلیہ وہ مقدمات ہیں جو عقل سے ماخوذ تو ہوں، لیکن ان میں سماع کا بھی دخل ہوں، جیسے تارک البأمر عاص و کل عاص مستحق النار
فتارک الأمر مستحق النار اس میں صغریٰ کی دلیل آیت کریمہ: أَعْصِیْ أَمْرَیْ اور کبریٰ کی دلیل آیت کریمہ: وَمَنْ یَعْصِیْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ۔

یہ وہ قیاس برہان ہے جس کے تمام مقدمات نقلیہ ہیں جو سماع کے محتاج ہیں اور عقل سے ماخوذ ہیں۔ اور وہ قیاس برہان جس کے بعض مقدمات نقلیہ
اور بعض عقلیہ ہوں جس کی مثال الموضوع عمل و کل عمل یصح بالنیۃ فالو موضوع یصح بالنیۃ ہے اور دوسرا نقلیہ جس کی دلیل حدیث:
إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ہے۔

۵۔ یعنی یہ مقدمات بدیہیہ سے حاصل ہوتے ہیں، اس لیے کہ نظریات کا حصول بدیہات سے ہی ہوتا ہے۔

۶۔ یہ کہ برہان کی یہ چھ اقسام استقرار کے نتیجے میں حاصل ہوئی ہیں۔

۷۔ یعنی طرفین کے تصور سے ہی جزم و یقین حاصل ہو جائے، باصرہ، سامعہ، ذائقہ، شامہ اور لامبہ۔

باطن کے علاوہ کسی واسطے پر موقوف ہوگا یا نہیں، یہ دوسری صورت مشاہدات کی ہے اور یہ مشاہدات یا تو جس ظاہر کے مشاہدات میں جنہیں حیات کہا جاتا ہے یا تو جس باطن کے مشاہدات میں جنہیں وجدانیت کہا جاتا ہے، منقسم ہیں اور اس پہلی صورت میں کہ قضایا کے طریقہ کا تصور کسی واسطے پر موقوف ہو تو یہ واسطے یا تو طریقہ کے ذہن میں موجود ہونے کے وقت ذہن سے غائب نہیں ہوگا یا غائب ہوگا۔ پہلی صورت میں یہ فطریات ہیں، انہیں قضایا قیاساتھا معہا بھی کہا جاتا ہے۔ اور دوسری صورت میں کہ واسطے ذہن سے غائب ہو تو یا تو اس میں حدس کو عمل میں لایا جاتا ہے اور حدس مبادی سے مطلوب کی طرف دفعہ منتقل ہوتا ہے، یا حدس کو عمل میں نہیں لایا جاتا، پہلی صورت میں یہ حدسیات ہیں اور دوسری صورت میں اگر قضایا میں حکم ایک ایسی جماعت کی خبر دینے سے حاصل ہو جس کے افراد کا جھوٹ پر اتفاق کرنا عادت و عقل کے ہاں متنع ہے، ہو تو یہ متواترات ہیں اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ حکم تجربات کی کثرت سے حاصل ہے، ہو تو یہ تجربات ہیں۔ یقیناً اس وجہ ضبط سے ہی اصول میں سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہو گئی ہے۔

الاولیات

جیسے ہمارا کہنا: کل جزء سے بڑا ہے۔

- ۱۔ یعنی طریقہ کا تصور جس ظاہر اور باطن پر موقوف ہو، باصرہ، سامعہ، ذائقہ، شامہ اور لامسہ جس ظاہر ہیں اور حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ اور قوت متصرفہ جس باطن ہیں۔
- ۲۔ اس لیے کہ ان کا حصول حس ظاہر کے واسطے سے ہوتا ہے۔
- ۳۔ اس لیے کہ ان کا حصول حس باطن کے واسطے سے ہوتا ہے۔
- ۴۔ اس کا لغوی معنی ہے: تاثر، جاننا، اصطلاح میں ذہن کے مبادی سے مطلوب کی طرف یکبارگی انتقال کرنے کو کہتے ہیں بغیر اس کے کہ اس میں کوئی حرکت فکریہ ہو، حدس صرف ایک حرکت مطلوب سے مبادی کی طرف ہوتی ہے۔ اور فکر میں دو حرکتیں ہوتی ہیں ایک مطلوب سے مبادی کی طرف اور دوسری مبادی سے مطلوب کی طرف۔
- ۵۔ یعنی عقل اسے محال سمجھے۔
- ۶۔ یعنی بار بار کے تجربے سے حکم حاصل ہو۔
- ۷۔ یہ سوال مقدر کا جواب ہے، سوال ہوتا تھا کہ برہان کی چھ اقسام کی وجہ ضبط تو بیان کی، ان کی تعریفات ذکر نہیں کیں تو اس کا جواب دیا کہ اس وجہ ضبط سے ہر ایک کی تعریف بھی جانی جاسکتی ہے، یہ کہ
- i۔ اولیات: وہ قضایا ہیں جن کا جزم طریقہ کے تصور سے ہی حاصل ہو جائے۔
- ii۔ فطریات: وہ قضایا ہیں جن کا جزم ایسے واسطے سے حاصل ہو جو ذہن سے غائب نہ ہو۔
- iii۔ حدسیات: وہ قضایا ہیں جن کا جزم قوت حدس سے حاصل ہو۔
- iv۔ مشاہدات: وہ قضایا ہیں جن کا جزم حس سے حاصل ہو، جس ظاہر سے ہو تو حیات اور جس باطن سے ہو تو وجدانیت کہلاتے ہیں۔
- v۔ تجربات: وہ قضایا ہیں جن کا جزم بار بار کے تجربے اور مشاہدے سے حاصل ہو۔
- vi۔ متواترات: وہ قضایا ہیں جن کا جزم ایسی جماعت کی خبر سے حاصل ہو جس کا جھوٹ پر جمع ہونا عقلاً محال ہو۔
- ۸۔ یہ قضیہ قضایاے اولیات میں سے ہے، اس کے جزم یقین کے لیے طریقہ کا تصور کافی ہے، کسی خارجی دلیل کی ضرورت نہیں۔

البشادات

خواہ مشاہدات ظاہرہ ہوں، جیسے ہمارا کہنا: سورج چمک رہا ہے، آگ جلانے والی ہے، خواہ مشاہدات باطنہ ہوں، جیسے ہمارا کہنا: ہمیں بھوک اور پیاس لگی ہے۔

التجویبات

جیسے ہمارا کہنا: ستمو نیا صفر اکو دور کرنے والا ہے۔

الحدسیات

جیسے ہمارا کہنا: چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے۔

المتواترات

جیسے ہمارا کہنا: مکہ مکرمہ موجود ہے۔

الفطریات

جیسے ہمارا کہنا: چار جفت ہے، کیونکہ اس میں حکم ایسے واسطے سے ہے جو اس حکم کے اطراف کا لحاظ کرتے وقت تمہارے ذہن سے غائب نہیں ہوتا اور وہ واسطے ہے جفت، دو برابر منقسم ہونا۔

- ۱۔ جو حس ظاہر قوت باصرہ، قوت سامعہ، قوت شامہ، قوت ذائقہ اور قوت لامسہ سے حاصل ہوتے ہیں، چونکہ یہ ظاہر ہیں اس لیے ان کی تعریف کی ضرورت نہیں۔
- ۲۔ انہیں حیات اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان کا یقین دیکھنے اور چھونے سے ہوتا ہے۔
- ۳۔ جو حس باطن سے حاصل ہوتے ہیں، یہ بھی پانچ ہیں: حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ، قوت متصرفہ۔ حس باطن کا عمل اس طرح ہے کہ حس مشترک جن جزئیات کا ادراک کرتی ہے، خیال ان کی صورت کو محفوظ کرتا ہے، حافظہ ان معانی کو محفوظ کرتا ہے اور متصرفہ ان میں تصرف کرتی ہے، بعض کو بعض سے ملاتی اور بعض کو بعض سے جدا کرتی ہے۔
- ۴۔ انہیں وجدانیت اس لیے کہتے ہیں کہ ان کا یقین وجدان، یعنی باطن کے ادراک سے ہوتا ہے۔
- ۵۔ کہ اس کا یقین اور جزم بار بار کے تجربے اور مشاہدے سے حاصل ہوا ہے، اس لیے ستمو نیا کو جب بھی استعمال کیا گیا تو اس نے صفر اکو دستوں کی صورت میں نکال باہر کیا اور اسے اطباء نے بار بار آزمایا ہے۔
- ۶۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو چاند کی روشنی سورج کے قریب بعید ہونے پر متفاوت نہ ہوتی اس کا جزم حدس سے ہوا ہے، اس لیے کہ نتیجے کے تمام مقدمات ذہن میں دفعہ متفق ہوئے ہیں۔
- ۷۔ کیونکہ اس کے وجود کی خبر اتنے لوگوں نے دی ہے کہ جن کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً محال ہے اور ان کی روایت کے جھوٹ پر اتفاق کو عقل محال جانتی ہے۔
- ۸۔ کیونکہ جب تم نے اربعہ کا تصور کیا، زوج (جفت) کے مفہوم کا تصور کیا اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کیا تو تمہیں یہ جزم ہو گیا کہ چار جفت ہیں، گویا ذہن میں یہ قیاس ترتیب پا گیا: الأربعة منقسم بستساوین و کل منقسم بستساوین زوج فالأربعة زوج، اسی لیے اسے قضایا قیاساتھا معہا بھی کہا جاتا ہے۔

وإما جدلی يتألف من المشهورات والمسلّمات، وإما خطابی يتألف من المقبولات والمظنونات و
إما شعری يتألف من المخيلات وإما فسفسطی يتألف من الوهيات والمشبّهات۔
اور یا قیاس جدلی ہے جو مقدمات مشہورہ و مسلمہ سے مرکب ہوتا ہے، اور یا خطابی ہے جو مقدمات مقبولہ و مظنونہ سے مرکب
ہوتا ہے، اور یا شعری ہے جو خیالات سے مرکب ہوتا ہے اور یا فسفسطی ہے جو وہیات اور مشبہات سے مرکب ہوتا ہے۔

جدلی، خطابی، شعری، فسفسطی

إن كان الأوسط

برہان میں حد اوسط ملے بلکہ ہر قیاس میں ضروری ہے کہ وہ اس نسبت ایجابی یا سلبی کے علم کے حصول کی علت ہو جو نتیجہ میں
مطلوب ہوتی ہے، اسی لیے اسے واسطہ فی الاثبات اور واسطہ فی التصدیق بھی کہا جاتا ہے۔ سو اگر یہ حد اوسط واسطہ فی الاثبات
ہونے کے ساتھ واسطہ فی الثبوت نہ بھی ہو، یعنی حد اوسط اس نسبت ایجابی یا سلبی کی واقع اور نفس الامر میں بھی علت ہو، جیسے تمہاری
یہ بات: هذا متعفن الاخلاط، وکل متعفن الاخلاط محصور میں تعفن اخلاط هذا محصور کی علت ہے نہ
اس صورت میں برہان کو کم کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ برہان واقع میں حکم کی لم اور علت پر دلالت کرتا ہے۔

اور اگر حد اوسط ثبوت میں واسطہ نہ ہو، یعنی نفس الامر میں نسبت کی علت نہ ہو تو اس صورت میں برہان کو برہان لان کہا

قیاس برہانی کی حد اوسط کے واسطہ ہونے کے اعتبار سے قسمیں بیان کر رہے ہیں، چنانچہ اس اعتبار سے برہان کی دو قسمیں ہیں: لمی اور انی
کیونکہ یہ مطلوب کی نسبت کے علم و تصدیق پر دلالت کرتا ہے۔ اور واسطہ فی الاثبات وہ واسطہ ہے جو مطلوب کی نسبت کی صرف ذہن میں علت
ہوتا ہے۔

وہ واسطہ ہے جو مطلوب کی نسبت کے علم و تصدیق کے ساتھ اس کے وجود ثبوت کی بھی علت ہوتا، بالا لفاظ دیگر وہ واسطہ ہے جو مطلوب کی نسبت کی
ذہن و خارج دونوں میں علت ہو۔

تو اس میں متعفن الاخلاط (جس کے اخلاط میں تغیر آجائے) جس طرح ذہن میں بخار ہونے کی علت ہے اسی طرح خارج میں بھی علت ہے، اس
لیے کہ بخار اس وقت ہوتا ہے جب اخلاط اربعہ خون، صفراء و سوداء وغیرہ میں تغیر آتا ہے اور یہ تغیر ہی بخار ہونے کی علت ہے۔

جیسے کہا جاتا ہے: لما فعلت هذا، یعنی ما علة فعلك هذا، چونکہ اس میں حد اوسط ذہن اور خارج دونوں میں علت ہوتی ہے، اس لیے اسے لمی،
علت والا کہا جاتا ہے، ظاہر ہے حقیقتاً علت وہی ہوتا ہے جو ہر اعتبار سے ہو، ذہن میں بھی اور خارج میں بھی۔

صرف ذہن میں اس کی علت ہو۔

جاتا ہے، کیونکہ یہ برہان صرف ذہن میں حکم کی انیت اور اس کے تحقق پر دلالت کرتا ہے، واقع میں اس کے علت ہونے پر دلالت
نہیں کرتا، خواہ واسطہ اس وقت حکم کا معلول ہو، جیسے ہماری بات ذہن محصور، وکل محصور متعفن الاخلاط، فزید متعفن
الاخلاط میں لمی حد اوسط حکم فزید متعفن الاخلاط کا معلول ہے۔ اور کبھی یہ برہان دلیل کے نام سے بھی مختص ہوتا ہے۔
یا یہ واسطہ حکم کا معلول نہ ہو جس طرح کہ وہ حکم کی بھی علت نہیں بلکہ حد اوسط اور حکم دونوں کسی تیسرے امر کے معلول ہوں گے
اور یہ برہان کسی نام سے مختص نہیں، جیسے کہا جاتا ہے:

یہ بخار جو ایک دن بعد چڑھتا ہے، شدت اختیار کر رہا ہے اور جو بخار اس طرح شدت اختیار کرے وہ جانے والا ہوتا
ہے، لہذا یہ بخار بھی جلانے والا ہے۔ تو بخار کا اس طرح شدت اختیار کرنا احراق، جلانے کا معلول نہیں اور نہ اس کے برعکس ہے بلکہ
دونوں بخار اور جلانا اس متعفن صفراء کے معلول ہیں جو رگوں سے نکلتا ہے۔

المشهورات

وہ قضایا ہیں جن میں سب کی آراء متفق ہوں گے، جیسے احسان کا اچھا ہونا اور ظلم و تعدی کا برا ہونا، یا وہ قضایا ہیں جن میں کسی
ایک گروہ کی آراء متفق ہوں گے، جیسے ہندوؤں کے ہاں جانوروں کو ذبح کرنا مذموم ہے نہ کہ۔

جو تحقیق اور اثبات کے معنی کے لیے آتا ہے، جیسا کہ ان زید اقائم میں ہے، اس میں حد اوسط چونکہ صرف ذہن میں علت ہوتی ہے، خارج میں
نہیں، اور جو صرف ذہن میں علت ہو اس سے صرف حکم کا تحقق ہوتا ہے اس لیے اسے انی تحقیق والا کہا جاتا ہے۔
قیاس برہانی کی دونوں قسموں لمی اور انی کی تعریفات حسب ذیل ہیں:

لمی: وہ قیاس برہانی ہے جس میں حد اوسط نتیجہ کے حکم کی ذہن میں بھی علت ہو اور خارج میں بھی ہو۔

انی: وہ قیاس برہانی ہے جس میں حد اوسط نتیجہ کے حکم کی ذہن میں علت ہو، خارج میں نہ ہو، بلکہ خارج میں معلول ہو۔

یعنی یہ قیاس قیاس انی کو اس صورت میں دلیل انی بھی کہا جاتا ہے۔

یعنی یہ عام ہے کہ واسطہ، حد اوسط حکم کا معلول ہو یا دونوں واسطہ اور حکم کسی تیسرے امر کے معلول ہوں۔

اسے عرف میں باری کا بخار کہتے ہیں۔

اور نہ جلانا بخار کے شدت اختیار کرنے کا معلول ہے۔

کیونکہ اخلاط میں تعفن پیدا ہونے کے بعد بخار آتا ہے، یہ نہیں کہ بخار آنے کے بعد تعفن پیدا ہوتا ہے۔

افادہ عامہ یا مصلحت عامہ کی وجہ سے۔

یہ وہ قضایا ہیں جن پر عام لوگوں کی آراء متفق ہیں۔

یا کسی فرقے اور جماعت کی آراء متفق ہوں دل کی نرمی، انفعالات خلقیہ یا مزاجیہ کی وجہ سے۔

مثلاً اس قضیہ پر صرف ہندو بلکہ بودھوں کی آراء متفق ہیں، مسلمانوں کی آراء متفق نہیں، کیونکہ مسلمانوں کے ہاں ذبح حیوانات محمود ہے۔ اور یہ ان کے
دل کی نرمی کی وجہ سے ہے۔ ایسے ہی تند مزاج شریر سے بدلیہ، اور نرم مزاج معاف کرنا اچھا سمجھتے ہیں تو یہ انفعالات خلقیہ اور مزاجیہ کی وجہ سے
ہوتا ہے۔

المسلّمات

وہ قضایا ہیں جنہیں مناظرہ میں مقابل کی طرف سے مان لیا گیا ہو، یا وہ قضایا ہیں جن پر ایک علم میں برہان قائم کی جائے اور دوسرے علم میں بطور تسلیم انہیں لے لیا جائے۔

المقبولات

وہ قضایا ہیں جو ایسی ہستیوں کی تعلیمات سے ماخوذ ہوں جن کے بارے حسن اعتقاد ہوتا ہے، جیسے اولیاء اور حکماء۔

المظنونات

وہ قضایا ہیں جن پر عقل ایسا حکم رائج لگائے جو قطعی نہ ہو۔

سوال ہوتا ہے کہ جب قیاس خطابی ظن کا فائدہ دیتا ہے تو اس کے مقدمات بھی ظن کا فائدہ دیں گے خواہ وہ مظنونہ ہوں یا مقبولہ، چنانچہ ایک دوسرے پر عطف درست نہیں کہ عطف مغایرت کا متقاضی ہوتا ہے۔
تو جواب دیا کہ ان کا مقبولات کے مقابل لانا عام کو خاص کے مقابل لانے کے قبیل سے ہے۔ پس مظنونات سے مراد خاص مقبولات کے علاوہ قضایا ہیں۔

المخیلات

وہ قضایا ہیں جن کا نفس اذعان نہ کرے، لیکن وہ ان سے ترغیب اور ترہیب کا اثر لے لے اور جب ان میں سمجھ اور وزن بھی مل

مثلاً دو فریق کے درمیان مناظرہ واقع ہو۔ اس میں فریق اول کوئی مقدمہ پیش کرے اور اس پر اپنے کلام کی بنا کرے جسے فریق ثانی تسلیم کر چکا ہو اگرچہ وہ صادق نہ ہو۔

یعنی جو ایک علم میں تو کسی دلیل سے ثابت ہوں اور دوسرے علم میں انہیں بغیر کسی دلیل کے تسلیم کر لیا جائے، جیسے نماز پڑھنا فرض ہے، کیونکہ قرآن کریم میں ہے: اقموا الصلوٰۃ و نماز قائم کرو (اقیموا فعل امر ہے اور اصول فقہ میں یہ ثابت ہے کہ امر واجب کے لیے آتا ہے۔

جو قیاس کی اس قسم کو عمل میں لاتا ہے اسے خطیب اور داعظ کہا جاتا ہے۔ اس قیاس سے بہت سے دینی و دنیوی فوائد حاصل ہوتے ہیں، اس سے لوگوں کو ایسے امور کی ترغیب دی جاتی ہے جو دنیا و آخرت میں نفع بخش ہوتے ہیں اور ایسے امور کی ترہیب کی جاتی ہے جو دنیا و آخرت میں خسارے کا سبب بنتے ہیں۔

یہ مقبولات مظنونات سے عام ہیں۔ ظن اور جزم دونوں کا فائدہ دیتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ عام جب کسی خاص کے مقابلہ میں بیان کیا جائے تو عام سے اس خاص کا غیر مراد لیا جاتا ہے، مثلاً جب ہذا حیوان و ذلک انسان کہا جائے گا تو حیوان سے انسان کا غیر مراد ہوگا۔ تو یہاں مقبولات جزم کا فائدہ دیں گے اور مظنونات ظن کا۔

یعنی یہ ایسے قضایا ہیں جن سے ادغان (جزم و یقین) تو حاصل نہیں ہوتا، البتہ ان کے ذہن میں آنے کی وجہ سے اس میں انبساط یا انقباض حاصل ہو جاتا ہے جس سے نفس میں رغبت اور نفرت پیدا ہوتی ہے۔ اس قیاس کا مقصد ہی ترغیب و ترہیب اور تنفییر ہے، یعنی کسی امر کی طرف رغبت دلانا جیسے الخمر یا تو تیرے نفس میں شراب پینے کی رغبت پیدا ہوتی ہے اور الحسل مرۃ سے شہد سے نفرت پیدا ہوتی ہے۔

مخیلات کبھی صادق ہوتے ہیں اور کبھی کاذب، نفس میں رغبت اور نفرت ہر دونوں سے پیدا ہوتی ہے۔ البتہ بہ نسبت صادق کے کاذب سے نفس زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ اس لیے اس میں زیادہ تر مخیلات کاذب کو پسند کیا جاتا ہے۔ مشہور مقولہ ہے: أحسن الشعرا کذبه "عمدہ شعروہ ہے جو سب سے زیادہ کاذب ہو"۔ یہ عام شعر و شاعری کی بات ہے، لیکن وہ شعر و شاعری جس میں اللہ کی حمد و ثناء، مذمت رسول اور اولیائے کرام کی منقبت ہو وہ قابل ستائش اور لائق داد ہے۔

جائے، جیسا کہ اب یہی معروف ہے تو ان کی تاثیر اور بڑھ جاتی ہے۔

سفسطی

سفطی کی طرف منسوب ہے اور یہ سوفسطا سے مشتق ہے اور یہ سوفسطا کا معرب ہے جو یونانی لغت ہے، یعنی وہ حکمت ہے جو اشتباہ میں ڈالنے اور عیب کو چھپانے والی ہو۔

الوہیات

وہ قضایا ہیں جن میں وہم غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرتے ہوئے اس پر اس کا حکم لگائے، جیسے یہ کہا جائے: کل موجود لہو متحیز۔

المشیہات

وہ قضایا کاذبہ ہیں جو لفظی یا معنوی اشتباہ سے کی وجہ سے قضایا صادقہ اولیہ یا مشہورہ کے مشابہ ہوں۔

معلوم ہو کہ صناعات خمسہ کے بارے میں متاخرین نے یہ جو کچھ ذکر کیا ہے، ایسا اختصار ہے جو غفلت سے خالی نہیں، انہوں نے صناعات خمسہ کی بحث کو مجمل اور مہمل رکھا ہے باوجودیکہ یہ بحث بھی فن کی مہمات میں سے ہے۔ اور اقترانی شرطیات اور شرطیات کے لوازم کی بحث کو طول دیا ہے حالانکہ اس کا فائدہ کم ہے۔ لازم ہے کہ متقدمین کی کتب کا مطالعہ کریں، کیونکہ انہی میں بیمار کی شفا اور پیاسے (کی تشنگی) کا دوا ہے۔

یہ سمجھ اور موزوں ہونا شرط تو نہیں ہاں! اتنا ہوتا ہے کہ کلام موزوں اور مستحج ہو جائے تو اس میں مزید حسن اور نکھار پیدا ہو جاتا ہے اس سے اس کی دلکشی اور تاثیر بڑھ جاتی ہے جس سے نفس کی انفعالی کیفیت میں اضافہ ہوتا ہے۔ انبساط اور سرور پیدا ہوتا ہے۔

قیاس کی یہ پانچویں قسم ہے، اس قسم سے چونکہ دوسروں کو دھوکے میں ڈالا جاتا ہے اس لیے اس کا نام سفسطی (دھوکے میں ڈالنے والا) رکھا گیا ہے۔ اس سے بالذات کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا، البتہ اس سے یہ ضرور حاصل ہوتا ہے کہ اس کے جاننے والے کو کبھی کوئی دوسرا دھوکہ نہیں دے سکتا۔

یہ کاذبہ ہوتے ہیں اور انہیں وحیہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ انسان کے وہم سے پیدا ہوتے ہیں۔

یہ کہ ہر موجود کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے اور چونکہ مجردات بھی موجود ہیں، لہذا ان کی طرف بھی اشارہ کیا جائے گا حالانکہ ان کی طرف اشارہ نہیں کیا جاتا۔ یہ خطا محض موجود غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے۔

وہیات کو اولیات کے ساتھ کافی مشابہت ہے۔ اس لیے اکثر لوگ وہیات کو اولیات سمجھ بیٹھے ہیں اور اس سے قیاس مرتب کر لیتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ پہلے قضایا میں امتیاز کیا جائے کہ کون سا قضیہ اولیہ ہے اور کون سا وہمیہ پھر اس کے بعد قیاس کو ترتیب دیا جائے۔

لفظی اشتباہ یہ ہے کہ لفظوں میں مشابہت ہو اور معنوی اشتباہ یہ ہے کہ معنی میں مشابہت ہو، جیسے لفظ مختار فاعل بھی ہے اور مفعول بھی، غلام حسن اعراب کے بغیر مرکب توصیفی بھی ہے اور اضافی بھی۔

یعنی قیاس کے مسائل کی کھوج لگانے اور انہیں تلاش کرنے والے کا علاج شیخ کی کتابوں الشفا اور النجاة میں ہے۔ اسے بیمار اور پیاسا اس لیے کہا کہ مسائل کی کھوج اہم اور دشوار کام ہے اس سے سخت نکلان ہو جاتی ہے، پیاس لگ جاتی ہے، بسا اوقات آدمی بیمار بھی پڑ جاتا ہے۔

الحاصل یہ کہ

قیاس جدلی: وہ قیاس ہے جو مقدمات مشہورہ و مسلمہ سے مرکب ہو۔

قیاس خطابی: وہ قیاس ہے جو مقدمات مقبولہ اور مظنونہ سے مرکب ہو۔

قیاس شعری: وہ قیاس ہے جو تحفایا غیلہ سے مرکب ہو۔

قیاس سفسطی: وہ قیاس ہے جو وہیات اور مشہات سے مرکب ہو۔

خاتمہ

أجزاء العلوم ثلاثة الموضوعات و هي التي يطلب في العلم عن أعضائها الذاتية، والمبادئ و هي حدود الموضوعات و أجزائها و أغراضها و مقدمات بينة أو مأخوذة يبتنى عليها قياسات العلم، المسائل و هي قضايا يطلب في العلم۔

علوم کے تین اجزاء ہیں: موضوعات، وہ امور ہیں جن کے اعراض ذاتیہ سے علم میں بحث مطلوب ہوتی ہے۔ اور مبادی، یہ موضوعات کی حدود، اجزاء و اعراض اور مقدمات ہیں خواہ بدیہی ہوں یا بدیہات سے ماخوذ ہیں جن پر علم کے قیاسات مبنی ہوتے ہیں، اور مسائل، وہ قضایا ہیں جو علم میں مطلوب ہوتے ہیں۔

علوم کے اجزاء

اجزاء العلوم

مدون علوم میں سے ہر علم میں تین امور کا ہونا ضروری ہے، ایک یہ امر کہ علم میں اس کے خصائص اور اس سے مطلوب آثار سے بحث کی جائے، یعنی اس علم کی تمام ابحاث اس امر کی طرف راجع ہوں اور یہی امر اس علم کا موضوع ہے، یہ آثار اعراض ذاتیہ ہیں۔

دوسرا امر قضایا ہیں جن کے بارے میں بحث واقع ہوتی ہے اور یہی قضایا مسائل ہیں اور یہ مسائل اکثر نظری ہوتے ہیں اور کبھی خفی بدیہی بھی ہوتے ہیں جو تنبیہ کے محتاج ہوتے ہیں، تیسرا جیسا کہ علماء نے صراحت کی ہے۔ اور مصنف کا قول یطلب فی العلم ان دونوں قسموں کو شامل ہے۔

اور تہذیب کے بعض نسخوں میں یہ جو بیبحث کے بعد بالبدھان کے قول کی تخصیص پائی جاتی ہے تو یہ کاتب کے اضافات میں سے ہے۔ علاوہ ازیں اس کی یہ توجیہ بھی ممکن ہے کہ اکثر کا لحاظ کرتے ہوئے طلب کو برہان کے ساتھ خاص کہا گیا ہو، اس سے مراد وہ برہان ہے جو تنبیہ کو بھی شامل ہے۔

اور تیسرا امر وہ مبادی ہیں جن پر مسائل مبنی ہوتے ہیں، یعنی وہ امور جو مسئلہ کے اطراف کے تصورات کا فائدہ دیتے ہیں اور ان قضایا کی تصدیقات کا فائدہ دیتے ہیں جو ان کے دلائل سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ پہلی قسم کے مبادی کو مبادی تصور یہ اور دوسری قسم

۱۔ یہ تین امور موضوعات، مبادی، اور مسائل ہیں۔ مقاصد سے فارغ ہو کر اب خاتمے کے طور پر آخری مسائل بیان کر رہے ہیں۔

۲۔ جنس ثابت کرنے کے لیے برہان کی ضرورت پڑتی ہے۔

۳۔ یعنی جن کے لیے تنبیہ کی حاجت پڑتی ہے، اس لیے کہ بدیہی کبھی غیر خفی، یعنی ظاہر نہیں ہوتے ورنہ کتابوں کی ترتیب و تدوین کی ضرورت پیش نہ آتی۔ کتابوں کی یہ ترتیب و تدوین محض اس لیے ہوتی ہے کہ مسائل واضح اور مبرہن ہو جائیں۔

۴۔ ایک مبادی تصور یہ اور دوسری مبادی تصدیقیہ۔

۵۔ مبادی کو مبادی تصدیقیہ کہتے ہیں۔

الموضوعات

یہاں ایک مشہور اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ جن حضرات نے موضوع کو اجزائے علم میں شمار کیا ہے یا تو ان کی اس سے مراد نفس موضوع ہے، یا موضوع کی تعریف ہے، یا موضوع کے وجود کی تصدیق ہے اور یا موضوع کے موضوع ہونے کی تصدیق ہے۔ پہلی صورت ۱۔ ان مسائل کے موضوعات میں داخل ہے جو مسائل کے اجزاء ہیں تو اس صورت میں نفس موضوع الگ جز نہیں۔

دوسری صورت ۲۔ مبادی تصور یہ میں سے ہے، تیسری مبادی تصدیقیہ میں سے ہے اور یہ دونوں بھی علیحدہ جز نہیں اور چوتھی صورت ۳۔ مقدمات شروع کی ہے اور یہ بھی جز علم نہیں۔ مذکورہ چاروں شقوں میں سے ہر شق کو اختیار کر کے جواب دینا ممکن ہے۔

چنانچہ پہلی شق ۱ کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ نفس موضوع اگرچہ مسائل میں داخل ہے، لیکن وہ اس حیثیت سے ہے کہ علم کا

مقصود موضوع کے احوال کی معرفت اور ان کے بارے میں بحث ہے، زیادہ لائق توجہ ہے سو اس بنا پر اسے علیحدہ جز شمار کیا گیا ہے۔ یا

یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسائل موضوعات، محمولات اور نسبتوں کا مجموعہ ہی نہیں بلکہ وہ محمولات بھی ہیں جو موضوعات کی طرف منسوب

ہوتے ہیں۔ چنانچہ محقق دوانی نے شرح المطالع کے حاشیہ میں کہا ہے کہ مسائل وہ محمولات ہیں جو دلیل سے ثابت ہوں۔ یہ دوسرا

جواب غور طلب ہے، کیونکہ یہ جواب مصنف کے قول: والمسائل هي قضایا کذا و موضوعاتھا کذا و محمولاتھا کذا کے

بظاہر موافق نہیں، نیز اگر مسائل موضوعات کی طرف منسوب نفس محمولات ہی ہوں تو موضوع علم کے مسائل کے تمام موضوعات کو الگ

جز شمار کرنا لازم آئے گا۔ ذرا سوچیے!

اور دوسری شق ۲ کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ موضوع کی تعریف اگرچہ مبادی تصور یہ میں داخل ہے، لیکن اس کے مزید

اعتبار کی وجہ سے اسے الگ جز شمار کیا گیا ہے جیسا کہ پہلے گزرا ہے۔

۱۔ یعنی موضوع کو نفس موضوع کے اعتبار سے جز علم شمار کرنا۔

۲۔ یعنی موضوع کو تعریف کے اعتبار سے جز علم شمار کرنا۔

۳۔ یعنی موضوع کو وجود موضوع کی تصدیق کے اعتبار سے جز علم شمار کرنا۔

۴۔ یعنی موضوع کو موضوع کی موضوعیت کی تصدیق کے اعتبار سے جز علم شمار کرنا۔

۵۔ یعنی نفس موضوع کے بارے۔

۶۔ اس کے شارح نے دو جواب دیے ہیں: ایک یہ کہ نفس موضوع اگرچہ مسائل میں داخل ہے، لیکن اس کی اہمیت کے پیش نظر الگ جز شمار کیا گیا ہے

اور دوسرا یہ کہ موضوع باعتبار نفس موضوع مسائل میں داخل نہیں اس لیے مسائل صرف محمولات کو کہا جاتا ہے۔

۷۔ یہ شارح کا دوسرا جواب پر اعتراض ہے۔

۸۔ یعنی تعریف موضوع کے بارے

۹۔ کیونکہ علم میں مقصود اس کے موضوع کے احوال کا جاننا مطلوب ہوتا ہے اور موضوع کے احوال درست طور پر اسی وقت جانے جاسکتے ہیں جو

موضوع معلوم ہو، لہذا موضوع کی تعریف کو اس کے احوال کے جاننے میں کافی داخل ہے۔

اور تیسری شق ۱ کے بھی بارے میں کہا جاسکتا ہے جو دوسری شق بارے میں کہا گیا ہے۔ یا یہ کہا جاسکتا ہے کہ وجود موضوع کی تصدیق میں جیسا کہ شیخ سے منقول ہے، تسامع ہے اس لیے کہ مبادی تصدیقیہ وہ قضایا ہیں جن سے علم کے قیاسات ترکیب پاتے ہیں۔ علامہ ۵ نے یہ کلیات کی شرح میں بیان کیا ہے اور اسے شیخ کے کلام سے مؤید بھی کہا ہے۔ اس صورت میں مصنف کا قول: تبثنی علیہا قیاسات العلم اعم کے ساتھ تعریف یا تفسیر ہوگی۔

اور رہی چوتھی شق ۲ تو اس بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ جب موضوع ہونے کی تصدیق پر علی وجہ البصیرت شروع فی العلم موقوف ہے تو اس تصدیق کا مباحث علم کی معرفت میں اور انہیں ان کے اغیار سے تمیز دینے میں زیادہ دخل ہوا۔ سوائے مسامحت کے طور پر جزو علم شمار کیا گیا ہے۔ اور یہ مذکورہ احتمالی صورتوں میں سب سے بعید احتمالی صورت ہے۔

أجزائها

یعنی موضوعات کے اجزاء کی حدود جب موضوعات مرکب ہوں۔

واعتراضها

یعنی ان عوارض کی حدود جو ان موضوعات کے لیے ثابت ہوں مثلاً۔

۱ یعنی وجود موضوع کی تصدیق بارے۔

۲ یہ کہ وجود موضوع کی تصدیق کو بھی اس کے احوال جاننے میں کافی دخل ہے کیونکہ کسی شے کے حال کی معرفت اس کے وجود پر ہی موقوف ہوتی ہے۔

۳ شیخ بعلی سینا، منطق میں لفظ شیخ مطلق آجائے تو یہی مراد ہوتے ہیں۔

۴ یعنی مبادی تصدیقیہ وہ قضایا ہیں جن سے قیاس مرکب ہوتا ہے۔

۵ علامہ قطب الدین رازی

۶ یعنی یہ مبادی کی یا عام کے ساتھ تعریف حقیقی ہے اور عام کے ساتھ تعریف متقدمین کے ہاں جائز ہے، یا تعریف لفظی ہے اور تعریف لفظی بھی عام کے ساتھ جائز ہے۔

اصل میں یہ سوال مقدر کا جواب ہے، سوال ہوتا تھا کہ مبادی تصدیقیہ صرف قضایا نہیں، شرائط بھی ہیں جن پر قیاس موقوف ہوتا ہے، جیسا کہ مصنف کے قول تبثنی سے ظاہر ہے۔

تو جواب دیا کہ اگرچہ تبثنی سے قضایا اور شرائط دونوں متصور ہوتی ہیں، لیکن یہاں اس سے مراد صرف قضایا ہیں۔

۷ یعنی موضوع کی موضوعیت کی تصدیق بارے

۸ یعنی تسامع کے طور پر۔

۹ اس لیے کہ اس میں غیر جزء کو مستقل جزء فرض کر لیا جاتا ہے، باقی احتمالات ایسے نہیں، ان میں اگرچہ جزء مستقل نہیں، لیکن جزء ضرور ہوتا ہے اور جزء غیر مستقل کو مستقل فرض کر لینا اتنا بعید نہیں جتنا غیر جزء کو مستقل فرض کر لینا ہے۔

۱۰ اجزاء اور اسی طرح آگے اعراض سے پہلے حدود و مقدر ماننے میں اس طرف اشارہ ہے کہ ان کا عطف موضوعات پر ہے، حدود پر نہیں۔ نیز اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ علم کے موضوعات مفردات بھی ہیں اور مرکبات بھی، مفردات ہوں تو موضوعات اور ان کے عوارض علم کے مبادی ہوتے ہیں۔ اور مرکبات ہوں تو موضوعات کے اجزاء اور ان کے عوارض علم کے مبادی ہوتے ہیں۔

مقدمات بینة

مبادی تصدیقیہ یا تو بذاتہ مقدمات بینہ، یعنی بدیہی ہوتے ہیں یا مقدمات ماخوذہ، یعنی نظری ہوتے ہیں۔ پہلی قسم کے علوم متعارفہ ۱ اور دوسری قسم کے مقدمات ۲ کو اگر ان سے معلوم کو معلوم سے حسن ظن کی وجہ سے اذعان حاصل ہو جائے بل موضوع ۳ کہا جاتا ہے۔ اور اگر معلوم نے انہیں انکار کے ساتھ حاصل ۴ کیا ہو تو انہیں مصادرہ کہا جاتا ہے۔

اس بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی مقدمہ ایک شخص کی طرف منسوب ہو کر اصل موضوع ہو سکتا ہے اور کسی دوسرے کی منسوب ہو کر مصادرہ ہو سکتا ہے۔

۱ نام اس لیے کہ وہ تصدیقات ہوتے ہیں اور تصدیقات کا علوم ہونا ظاہر ہے اور متعارفہ اس لیے کہ یہ بدیہی ہوتے ہیں اور بدیہی کا متعارف ہونا ظاہر ہے، اس میں کسی کا کلام نہیں۔

۲ اگر وہ نظری ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں

۳ مثلاً اگر وہ مبادی تصدیقیہ کو اس لیے تسلیم کرے کہ اسے اپنے استاد سے حسن ظن اور عقیدت ہے تو اصول موضوعہ ہیں۔

۴ اصل اس لیے کہ شاگرد اسے دوسروں کے سامنے دلیل کے طور پر بیان کرتا ہے اور موضوع اس لیے کہ شاگرد انہیں اسی حال پر رکھتا ہے جس حال پر وہ اپنے استاد سے لیتا ہے۔

۵ یعنی اگر شاگرد انکار اور شک کے ساتھ تسلیم کرے۔

۶ اس لیے کہ یہ استاد سے صادر ہوئے تھے۔

۷ اس طرح کہ وہ شخص ماننے والا ہو اور یہ شخص منکر ہو۔

و موضوعاتها إما موضوع العلم بعينه أو نوع منه أو عرض ذاتي له أو مركب و محمولاتها
خارجة عنها لاحقة لها لذواتها، و قد يقال: الببادي لما يبدأ به قبل المقصود، و المقدمات إما يتوقف
عليه الشروع بوجه البصيرة و فرط الرغبة كتعريف العلم و بيان غايته و موضوعه
مسائل کے موضوعات یا تو بعینہ علم کا موضوع ہوتے ہیں، یا علم کی ایک نوع یا علم کا عرض ذاتی یا مرکب ہوتے ہیں، اور ان
کے محمولات وہ امور ہوتے ہیں جو موضوعات سے خارج ہوتے ہیں اور لذاتہ (بلا واسطہ) ان موضوعات کو لاحق ہوتے ہیں، اور ان کے
مبادی ان امور کو بھی کہا جاتا ہے جن سے مقصود سے پہلے ابتدا کی جاتی ہے اور مقدمات ان امور کو کہا جاتا ہے جن پر علی وجہ البصیرہ
اور فرط رغبت سے مقصود کو شروع کرنا متوقف ہوتا ہے، جیسے علم کی تعریف اس کی غایت اور موضوع کا بیان۔

مسائل کے موضوعات

موضوع العلم

علم کا موضوع، جیسے حکمت طبعی میں فلاسفہ کا قول ہے: کل جسم فله شکل طبعی۔

أو عرض ذاتي

جیسے فلاسفہ کا قول: کل متحرك فله ميل۔

أو مركب

موضوع مسائل یا مرکب ہوگا موضوع علم اور اس کے عرض ذاتی سے، جیسے اہل ہندسہ کا یہ قول: کل مقدار له وسط
النسبة، یہ وہ ضلع ہے جسے دو طرفیں محیط ہوتی ہیں۔

یا موضوع علم کی نوع سے عرض ذاتی کے ساتھ مرکب ہوگا، جیسے اہل ہندسہ کا قول ہے: کل خط قام على خط، یہ دو زاویہ
ہیں جو خط کے پہلو سے پیدا ہونے والے ہیں یا یہ دونوں قائمہ ہوں گے یا دونوں قائموں کے مساوی ہوں گے۔

محمولاتها

یعنی مسائل کے محمولات

۱۔ یعنی مسائل کا موضوع کبھی بعینہ علم کا موضوع ہوتا ہے، کبھی اس کا جزء یا اس کی نوع یا اس کا عرض ذاتی یا اس کے عرض ذاتی کی نوع علم کا موضوع ہوتا ہے۔

ہوتی ہے، یہ صورتیں ہیں جب مسئلہ کا موضوع مفرد ہو۔

۲۔ کیونکہ طبیعیات کا موضوع جسم ہے جو یہاں مسئلہ طبعیہ کا بھی موضوع ہے۔

۳۔ کیونکہ متحرک جسم کا عرض ذاتی ہے۔

۴۔ علم ہندسہ کا موضوع مقدار ہے اور نسبت میں وسط ہونا یہ مقدار کا عرض ذاتی ہے اور وسط ہونے کا معنی دو مقداروں کے بیچ ایسا ہونا ہے کہ ایک

طرف کی مقدار کے ساتھ جو نسبت ہے، دوسری طرف کی بھی اس کے ساتھ وہی نسبت ہو، جیسے چار ایک مقدار ہے جو دو اور آٹھ کے درمیان ہے کہ

یہ چار جیسے ایک طرف سے آٹھ کا نصف ہے ایسے ہی دوسری طرف سے بھی آٹھ کا نصف ہے۔

امور خارجة عنها

یعنی ایسے امور جو موضوعات سے خارج ہوتے ہیں۔

لاحقة لها

یعنی وہ ان موضوعات کو عارض ہوتے ہیں، کیونکہ یہاں عارض ہونے سے مراد ان کا ان پر عارض ہونا ہے اس لیے کہ
خارج ہونا ہے جو محمول ہوتا ہے۔ چنانچہ جب عارض کو خروج کی قید سے مجرد کر دیا تو صرف حمل کا معنی باقی رہا کہ اس کی
اقبال میں ہو چکی ہے۔ اگر مصنف لاحقہ پر ہی اکتفا کرتے تو تب بھی کافی ہوتا ہے اور بعض نسخوں میں پایا جاتا ہے: لذواتها۔

لذواتها

مصنف کی یہ قید بظاہر صرف عرض اولیٰ پر منطبق ہوتی ہے، یعنی وہ عرض جو شے کو اولاً اور بالذات لاحق ہو، یہ کہ عرض میں کسی
کے بغیر ہے۔ اور یہ اس عارض کو شامل نہیں جو امر مساوی کے واسطے سے ہوتا ہے باوجودیکہ وہ بالاتفاق عرض ذاتی میں سے ہے۔

تہذیب کے بعض شارحین نے اس کی تاویل کی ہے اور تاویل میں یہ کیا ہے کہ لذواتها کا معنی ہے کہ ذوات موضوعات
ہیں استعداد کی وجہ سے جو امور لاحق ہوتے ہیں وہی امور۔ ہیں خواہ ان کا لحوق، عرض بلا واسطہ ہو یا امر مساوی کے واسطے

کیونکہ لاحق شے، شے کے تمام عوارض ذاتیہ کو شامل ہوتی ہے، جیسا کہ مصنف نے رسالہ شمیہ کی شرح سعدیہ میں کہا ہے۔

پھر یہ لذواتها کی قید اس پر دال ہے کہ مسائل کے محمولات کے ان کے موضوعات کے عوارض کے ذاتیہ کو لازم ہونے میں
نے شیخ کا مذہب اختیار کیا ہے اور شارح مطالع کا کلام بھی اسی طرف دعوت نظر دیتا ہے۔ استاد محقق جلال الدین دوانی

عارض ہونے کا مطلب محمول ہونا ہے، کیونکہ عارض اس خارج کو کہا جاتا ہے جو محمول ہو۔

ہوال مقدر کا جواب ہے، سوال ہوتا تھا کہ لاحق کو عارض کیوں کہا جاتا ہے وہ تو امر خارج ہے جو شے پر محمول ہوتا ہے لہذا لاحق کے ساتھ خارج
ان کرنا فضول ہے۔

اجواب دیا کہ لاحق کے دو معنی ہیں: ایک محمول اور دوسرا خارج، یہ دوسرے معنی سے مجرد ہے اس لیے اسے بیان کیا گیا۔

اگر مصنف محمولات، مسائل کے ذکر میں امور لاحقہ لہا کہتے اور خارجہ عنہا کہتے تو بھی کافی ہوتا کیونکہ لاحقہ کا لفظ خارجہ پر دال

تہذیب کے بعض نسخوں میں لاحقہ کے ساتھ خارجہ عنہا مذکور نہیں۔

۱۔ مسائل کے محمولات وہ امور ہیں جو موضوعات پر اولاً و بالذات محمول ہوں اور یہ وہ عوارض ذاتیہ ہیں جو شے کو بلا واسطہ عارض ہوتے ہیں۔

۲۔ اس میں ذوات سے پہلے استعداد و خصوص مقدر ہے، تقدیر عبارت ہے: الاستعداد مخصص بذواتها۔

۳۔ اور اولیہ ہوں یا غیر اولیہ

۴۔ اس قید سے یہ اشارہ کرنا تھا کہ اس امر میں مصنف نے شیخ کے مسلک کو اختیار کیا ہے۔

۵۔ اس سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے۔

نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ بسا اوقات مسئلہ کا محمول بہ نسبت اس کے موضوعات کے اعراض عامہ غریبہ میں سے ہوتا ہے، فقہاء کا قول: کل مسکر حرام ہے اور نحویوں کا قول: کل فاعل مرفوع ہے اور طبیبوں کا قول: کل فلک متحرک الاستدراۃ ہے۔

ہاں! یہ اس میں معتبر ہے کہ محمول موضوع علم سے عام نہ ہو۔ اس کی محقق طوسی علامہ نصیر الدین نے بھی نقد التنویل تصریح کی ہے۔ میں یہ کہتا ہوں کہ اس اعتبار، یعنی موضوع علم سے محمول کے عام نہ ہونے کے لازم ہونے میں بھی نظر ہے، محمولات عامہ کی قیود مخصوصہ سے عرض ذاتی کی طرف رجوع کرنا صحیح ہے۔ جیسا کہ محمولات خاصہ کا مفہوم مردود سے عرض ذاتی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ بس استاذ نے اعتبار ثانی کو صراحت بیان کیا اور اعتبار اول کو بیان نہ کرنا حکم ہے اور یہاں پر زیادہ ہے یہ مقام اس کی وسعت نہیں رکھتا۔

وقد يقال المبادی

یہ مبادی کے بارے مذکورہ اصطلاح کے علاوہ اور اصطلاح کی طرف اشارہ ہے، اسے ابن حاجب نے مختصر الام میں وضع کیا ہے۔ اس میں انہوں نے مبادی کا ان امور پر اطلاق کیا ہے جن سے علم کے مقاصد میں شروع ہونے سے پہلے آتا

۱۔ یعنی شیخ کے کلام کا رد کیا ہے کہ مسائل کے محمولات ان کے عوارض ذاتیہ ہی نہیں ہوتے، بلکہ ان کے عوارض غریبہ عامہ بھی ہوتے ہیں جو ان موضوعات کو خارج عام کے واسطے سے عارض ہوتے ہیں، یعنی موضوع کو اس کے واسطے سے عارض ہوتے ہیں جو اس سے عام یا خاص یا ہوتی ہے۔

۲۔ میں محمول مسکر موضوع کو عارض ہے منعی عنہ حرام کے واسطے سے اور منعی عنہ عام ہے، کیونکہ یہ مسکر کے علاوہ مینہ وغیرہ کو بھی شامل ہے۔

۳۔ اس میں مرفوع عام ہے فاعل، سے کیونکہ یہ مبتدا وغیرہ کو بھی شامل ہے۔

۴۔ اس میں حرکت فلک کو عارض ہے جسم ہونے کے واسطے سے اور جسم فلک سے عام ہے۔

۵۔ یہ کہ مسئلہ کا محمول مسئلہ کے موضوع سے عام ہو سکتا ہے، البتہ موضوع علم سے عام نہیں ہو سکتا۔

۶۔ یعنی خاص کرنے والی قیود سے محمولات عامہ کو اعراض ذاتیہ کی طرف لوٹایا جاسکتا ہے، جیسے انسان کی تعریف ماشی مستقیم القامہ سے کرنا ہے حالانکہ ماشی اور مستقیم القامہ، انفرادی طور پر انسان کا عرض عام ہیں لیکن ان کا مجموعہ خاصہ ہے۔

۷۔ مثلاً ضاحک حیوان سے خاص ہے، لیکن اسے مفہوم مرد ضاحک أو غیر ضاحک بنا کر حیوان کا عرض ذاتی بنایا جاسکتا ہے۔

۸۔ یعنی مسئلہ میں اول دونوں عوارض ذاتیہ شمار کرنا اور علم میں صرف محمولات خاصہ کو شمار کرنا اور عامہ کو خارج بلامر ج اور دعویٰ بلا دخل ہے۔

۹۔ یعنی اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مقدمات کی طرح مبادی میں دو اصطلاح ہیں: ایک جمہور مناطقہ کی جسے پہلے بیان کیا گیا ہے اور دوسری

مناطقہ کی جسے یہاں بیان کیا جا رہا ہے۔ یہ اس سے عام ہیں کہ وہ علم میں داخل ہیں یا خارج۔

جائے خواہ وہ امور علم میں داخل ہوں۔ سو اس صورت میں یہ مبادی ان اصطلاحی مبادی میں سے ہوں گے جو پہلے گزرے ہیں، جسے موضوع اور اعراض ذاتیہ کا تصور اور ان تصدیقات کا تصور جن سے علم کے قیاسات مرکب ہوتے ہیں۔

یا یہ علم سے خارج ایسے امور ہیں جن پر علم میں شروع ہونا موقوف ہو اگرچہ یہ علی وجہ بصیرت نہ ہو، انہیں مقدمات کہا جاتا ہے، جسے علم کی حد، غایت اور موضوع کی معرفت اس معنی میں مقدمات اور مبادی میں جو فرق ہے وہ مشتبه نہیں ہونا چاہیے کہ مقدمات بہر حال علم سے خارج ہوتے ہیں، جبکہ مبادی اس کے برعکس ہیں وہ داخل بھی ہوتے ہیں اور خارج بھی۔ دیکھیے! یہی بات ہے یا نہیں؟

۱۔ مبادی کی یہ تعیم شارح نے ابن حاجب کی طرف منسوب کی ہے، جبکہ وہ کہتے ہیں: ینحصر فی المبادی والأدلة والتسبیۃ والاجتہاد والتجسس، فالمبادی حدہ وفائدتہ واستمدادہ، ظاہر ہے اس سے تعیم مقصود نہیں کیونکہ اس میں مبادی حد، فائدہ اور استمداد کو کہا گیا ہے جو علم سے خارج ہوتے ہیں، ہاں! البتہ یہ شارح عضدی کے کلام سے مستفاد ہو سکتی ہے، وہ کہتے ہیں: مبادی العلم ثلاثة صور الخ۔

لہذا اس تعیم کی نسبت ابن حاجب کی بجائے عضدی کی طرف کرنی چاہیے تھی۔

۲۔ یہ کہ مبادی کی پہلی تعریف اور دوسری تعریف میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، کیونکہ مبادی دوسری تعریف کی رو سے مقدمات کو بھی شامل ہیں چنانچہ مبادی دوسری تعریف کی رو سے اعم مطلق اور پہلی تعریف کی رو سے اخص مطلق ہیں۔ نیز دوسری تعریف کی رو سے مبادی اور مقدمات میں عموم خصوص کی نسبت ہے۔ اس رو سے مبادی اعم مطلق اور مقدمات اخص مطلق ہیں، کیونکہ دوسری تعریف کی رو سے مقدمات اور مبادی دونوں شامل ہیں، البتہ پہلی تعریف کی رو سے مبادی اور مقدمات کے درمیان نسبت تباین ہے، کیونکہ اس رو سے مقدمات امور خارجیہ کا نام ہے اور امور داخلہ کا۔ شارح نے اپنے قول: والفرق بین المقدمات والمبادی سے انہی نسبتوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔

و كان القدماء يذكرون في صدر الكتاب ما يسونه الرؤوس الثمانية: الأول: الغرض لئلا يكون طلبه عبثاً، الثاني: المنفعة أي ما يتشوق الكل طبعاً لينبسط في الطلب ويتحمل المشقة، والثالث: التسمية و هي عنوان العلم ليكون عنده إجمال ما يفصله، والرابع: المؤلف ليسكن قلب المتعلم، والخامس: أنه من أي علم هو ليطلب فيه ما يليق به، والسادس: أنه في أي مرتبة هو ليقدم على ما يجب ويؤخر عما يجب، والسابع: القسمة والتبويب ليطلب في كل باب ما يليق به، والثامن: الإنعاء التعليلية و هي التقسيم أعني التكثير من فوق والتحليل عكسه والتحديد أي فعل الحد والبرهان أي الطريق إلى الوقوف على الحق والعمل به وهذا بالمقاصد أشبه

حكمائے متقدمین فن کی ہر کتاب کے آغاز میں ایسے امور ذکر کرتے تھے جنہیں وہ رؤس ثمانیہ کہتے تھے پہلا رأس غرض ہے تاکہ علم کی طلب عبث نہ ہو۔ دوسرا رأس منفعت ہے، یعنی وہ امر جس کی طرف ہر کوئی طبعی طور پر شائق ہوتا کہ وہ طلب میں خوش رہے اور مشقت برداشت کرے۔ تیسرا رأس تسمیہ ہے اور یہ علم کا عنوان ہے تاکہ طالب کے پاس اس کا اجمال ہو جس کی اس نے تفصیل کرنی ہے۔ چوتھا رأس مولف ہے تاکہ متعلم کا دل تسکین پائے۔ پانچواں رأس یہ ہے کہ یہ علم، علم کی کس قسم سے ہے تاکہ اس علم میں وہ بات تلاش کی جائے جو اس کے لائق ہو۔ چھٹا رأس یہ ہے کہ یہ علم کس مرتبہ میں ہے تاکہ اسے مایجب سے مقدم اور مایجب سے موخر کیا جائے۔ ساتواں رأس قسمت اور تبویب ہے تاکہ ہر باب میں وہ بات تلاش کی جائے جو اس کے لائق ہو۔ اور آٹھواں رأس انحاء تعلیمیہ ہیں اور یہ ایک تقسیم ہے، یعنی اوپر سے نیچے کی طرف بڑھانا، دوسرا تحلیل ہے اور یہ تقسیم کے برعکس ہے اور تیسرا تجدید ہے، یعنی تعریف کرنا، اور چوتھا برہان ہے، یعنی حق پر آگاہی کا طریقہ اور اس پر عمل اور یہ مقاصد کے زیادہ مشابہ ہے۔

رؤوس ثمانیہ

یذکرون

یعنی حکمائے متقدمین اپنی کتابوں کے شروع میں رؤس ثمانیہ اس بنا پر ذکر کرتے ہیں آیا وہ مقدمات میں سے ہیں یا معنی عام کے اعتبار سے مبادی میں سے ہیں۔

الغرض

معلوم ہو کہ جو فعل پر مرتب ہوتا ہے اگر وہ فاعل سے اس فعل کے صدور میں بھی اس کا باعث ہو تو اسے غرض، علت غائیہ کہتے

ہیں ورنہ اسے فائدہ، منفعت اور غایت کہتے ہیں۔ علماء نے کہا ہے: اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہوتے اگرچہ وہ بے غایت اور منافع پر مشتمل ہوتے ہیں۔

پس مصنف کا مقصود اس سے یہ ہے کہ متقدمین اپنی کتابوں کے شروع میں وہ حالات ذکر کرتے تھے جو سبب بنتے تھے اور جنہوں نے اس علم کے مدون اول کو تدوین پر براہیختہ کیا۔ پھر اس کے بعد اس منفعت اور مصلحت کو بیان کرتے جس پر یہ علم مشتمل ہے، عام طبائع جس کی طرف مائل ہیں اگر اس علم کی کوئی ایسی منفعت اور مصلحت ہو اس غرض کے علاوہ جو موضوع اول کا باعث ہو اور آپ کتاب کے آغاز میں جان چکے ہیں کہ علم منطق کی غرض خطائی الفکر سے بچانا ہے تو اسے یاد کیجئے۔

التسمیہ

تسمیہ علامت کو کہتے ہیں۔ گویا مصنف کا مقصود یہاں علم کی وجہ تسمیہ کے بارے اشارہ کرنا ہے، جیسے کہا جاتا ہے کہ منطق کا نام اس لیے منطق رکھا گیا ہے کہ منطق انسان کے منطق ظاہری، تکلم کے پر بھی اثر انداز ہوتی ہے اور اس کے منطق باطنی، کلیات

یہ اس وہم کا ازالہ ہے جو اس تقسیم سے پیدا ہوتا ہے کہ منفعت کو غرض کا قسم قرار دیا گیا ہے حالانکہ قسم آپس میں ایک دوسرے کے مغائر ہوتے ہیں اور یہاں منفعت غرض کے مغائر نہیں اس لیے کہ غرض اسے کہتے ہیں جس سے طلب عبث متصور نہ ہو اور منفعت اسے کہتے ہیں جس کی طرف ہر شخص طبعی طور پر مائل ہو، ان میں بظاہر کوئی فرق نہیں اس لیے کہ جس کی طلب عبث نہیں ممکن ہے کہ اس کی طرف ہر کوئی مائل ہو۔

تو اس کا جواب دیا کہ غرض اور منفعت میں اگرچہ ظاہر کوئی فرق نہیں، البتہ اعتباری فرق ہے، اس لیے کہ اگر اثر مرتب فاعل کے فعل کا باعث ہے تو اسے غرض اور فعل کی علت غائیہ کہا جاتا ہے، جیسے ضریتہ تأدیب میں تاوید ضرب کی غرض اور فعل ضرب کی علت غائیہ ہے۔ اور اگر اثر مرتب فاعل کے فعل کا باعث نہیں تو اسے منفعت اور غایت کہا جاتا ہے۔ منفعت اس لیے کہ فعل کا غیرہ اور نتیجہ ہوتا ہے اور غایت اس لیے کہ اثر کے مرتب پر فعل کی نہایت ہوتا ہے۔

یعنی اشاعرہ اسی اعتباری فرق کی وجہ سے ذات باری کے افعال کے بارے کہتے ہیں کہ وہ معلل بالاغراض نہیں ہوتے اگرچہ بے شمار منفعتوں اور مصلحتوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔

اور نہیں تو صرف غرض بیان کی جاتی ہے جو تدوین کا باعث ہوتی ہے۔

جو مدون اول کی تدوین کا باعث ہو گا وہی مدون ثانی اور ثالث کا بھی باعث ہو گا، جیسے علم منطق کے مدون اول کی تدوین کا باعث ذہن کو خطائی الفکر سے بچانا ہے تو اس علم کے مدون ثانی اور ثالث اور رابع کی تدوین کا باعث بھی یہی ہے۔

یعنی تسمیہ کا لغوی معنی ہے، علامت جس کا معنی ہے: پہچان۔ اصطلاح میں تسمیہ علم کے عنوان کو کہتے ہیں۔ دونوں میں مناسبت ظاہر ہے کہ علم کا عنوان اس کی علامت ہوتا ہے جس سے مقاصد علم کی اجمالی معرفت اور پہچان ہوتی ہے، جیسے حکایت و قصے کے عنوان سے اس کی اجمالی معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔

کہ حکمائے متقدمین اپنی کتابوں کے آغاز میں کہ جس علم میں وہ کتاب لکھتے ہیں، اس کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ اس سے ان مقاصد کی اجمالی معلومات حاصل ہو جائیں جنہیں وہ بعد میں بیان کرنے والے ہیں۔

یعنی بولنے کی قوت

کے ادراک کی قوت پر بھی اثر انداز ہوتی ہے، سو چونکہ یہ علم منطق ظاہری کوتاہی کرتا ہے اور منطق باطنی کو درست راہ پر چلاتا ہے، پس اس کے لیے منطق سے ایک اسم مشتق کر لیا گیا ہے۔ چنانچہ منطق یا مصدر میسی ہے جو منطق کے معنی میں ہے، علم مذکور پر منطق کا اطلاق اس کے منطق کی تکمیل میں موثر ہونے میں مبالغہ کے اظہار کے لیے کیا گیا ہے، گویا علم منطق ہی منطق ہے، یا منطق اسم مکان ہے گویا یہ علم منطق کا محل اور اس کا مظہر ہے۔

وجہ تسمیہ ذکر کرنے میں ان مقاصد کی طرف اجمالی اشارہ ہے جن کی علم تفصیل بیان کرتا ہے۔

المؤلف

یعنی مؤلف کے حال کی اجمالاً معرفت تاکہ متعلم کے اپنے دل کا وہ حال اس طور پر مطمئن ہو جائے جو اس کا ابتدائی مرحلہ میں ہوتا ہے کہ اقوال کے حال کی معرفت رجال کے مراتب سے ہوتی ہے۔ البتہ جو محققین ہیں، وہ رجال کو حق سے پہچانتے ہیں، حق کو رجال سے نہیں۔ رب ذوالجلال کے ولی (سیدنا علی کرم اللہ وجہہ) نے کیا خوب فرمایا ہے۔

”اللہ برتر بادشاہ کا ان پر سلام ہو کہ اسے نہ دیکھو جس نے کہا، اسے دیکھو جو اس نے کہا۔“

منطق و فلسفہ کے مولف عظیم حکیم ارسطو ہیں انہوں نے اسے اسکندر رومی کے حکم سے مدون کیا، اس لیے انہیں معلم اول کا مرتبہ دیا گیا۔ منطق کے بارے میں بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ اسکندر ذوالقرنین کی میراث ہے۔

پھر ان کے بعد مترجمین نے ان فلسفیات کو لغت یونان سے لغت عرب میں نقل کیا۔ معلم ثانی حکیم ابونصر فارابی نے انہیں بار

۱۔ یعنی اس کے ذریعے بولنے میں ایسی قوت آجاتی ہے کہ اگرچہ غلط ہی کیوں نہ ہو، اسے صحیح ثابت کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ یعنی اس کے ذریعے کلیات کے ادراک کرنے میں ایسی قوت پیدا ہو جاتی ہے کہ اگر اس کا لحاظ کیا جائے تو انسان کبھی خطا اور لغزش کا شکار نہ ہو۔

۳۔ تاکہ پڑھنے والے کو اس کے نام سے مباحث کا اجمالاً علم ہو جائے۔

۴۔ یعنی لفظ منطق میں مصدر میسی اور اسم مکان دونوں کا احتمال ہے، مصدر میسی اس لیے کہ اس علم کا منطق کی تکمیل میں بڑا دخل ہے اسی لیے اسے مبالغہ کے طور پر منطق کہا گیا ہے، جیسے زید کو کثرت عدل کی وجہ سے عدل کہا گیا۔ اور اسم مکان اس لیے کہ یہی علم منطق کا محل اور مظہر ہے۔

۵۔ کہ اس فن کے پڑھنے کے بڑے فائدے ہیں اور وہ مؤلف کی عظمت و شان سے یہ تصور باندھ لے کہ وہ ایک بہترین اور کامیاب علم حاصل کرنے والا ہے، کیونکہ شروع میں اس کے ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ اس علم کا فائدہ کیا ہے۔

۶۔ یہ محققین علم کو مولف کی عظمت سے نہیں، بلکہ مولف کی عظمت کو علم کی اہمیت سے پہچانتے ہیں، یعنی اگر کلام عمدہ اور بلند ہے تو اس کا قائل بھی عمدہ اور بہتر رتبہ والا ہوگا اور اگر کلام ادنیٰ اور گھٹیا ہے تو اس کا قائل بھی ادنیٰ اور گھٹیا مرتبہ والا ہوگا اگرچہ اس کی عظمت و شان کی بڑی شہرت ہو۔

۷۔ شارح یزدی چونکہ شیعہ ہیں اس لیے انہوں نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے بارے سلام اللہ علیہ کے الفاظ لکھے ہیں جبکہ یہ انبیائے کرام کے ساتھ مختص ہیں۔

۸۔ سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب مؤلف کے مرتبے سے اس علم کے مرتبے کی پہچان ہوتی ہے تو پھر علم منطق و فلسفہ کا مولف کون ہے؟

مستحکم اور مضبوط کیا۔ ابونصر فارابی کی کتب ضائع ہونے کے بعد شیخ رئیس ابوبکر بن سینا نے ان کی تفصیل مرتب، منظم اور مضبوط کیا۔ ابونصر فارابی کی کتب ضائع ہونے کے بعد شیخ رئیس ابوبکر بن سینا نے ان کی تفصیل مرتب، منظم اور مضبوط کیا۔

من آئی علم ہو

یعنی یہ علم علوم عقلیہ، نقلیہ، فرعیہ یا اصلیہ کی اجناس میں سے کس جنس سے ہے؟ جیسے منطق کے بارے میں بحث کی جاتی ہے کہ آیا یہ علم حکمیہ میں سے ہے یا نہیں ہے۔ چنانچہ حکمت کی تفسیر اگر یہ کہی جائے کہ علم ہا احوال اعیان الموجودات علی ما

یعنی اسے نہایت معقول اور عمدہ طریقے سے ترتیب دیا تاکہ اس سے ہر کوئی محفوظ ہو سکے۔

یہ کہتا ہیں نے ان کی لائبریری کو آگ لگا دی تھی جس میں ان کا پورا کتب خانہ جل کر رکھ ہو گیا۔

یعنی اسے دوبارہ سے جمع کیا، کیونکہ یہی اس وقت اس علم میں مہمہم رکھتے تھے اور فارابی کی کتب کا مطالعہ کر چکے تھے۔ ارسطو مشہور منطق اور فلسفی تھے۔ مقدونیہ کے ایک شہر تاجیرا میں پیدا ہوئے۔ اٹھارہ برس کی عمر میں افلاطون کے پاس علم منطق اور فلسفہ پڑھا۔ تکمیل کے بعد شاہ مقدونیہ نے اپنے بیٹے اسکندر کی تعلیم کے لیے انہیں اتالیق مقرر کر دیا۔ اسے پڑھانے کے بعد ثانیہ طے آئے اور یہاں ایک مدرسہ قائم کیا جس میں بہت سوں کو علم دین سے سراپ کیا۔ اپنے وقت کے پرہیزگار انسان تھے۔ لوگوں کو خلاف دین چلنے سے روکتے تھے اور کافروں کو بت پرستی سے منع کرتے تھے۔ چالیسین نے موقع پا کر خاتمہ کر دیا۔ اس وقت باسٹھ سال عمر تھی۔

یہ بات پیش نظر ہے کہ ارسطو علم منطق کے موجد نہیں تھے، مدون تھے انہوں نے بکھرے ہوئے اجزاء کو جمع کیا تھا، کیونکہ یہ علم سلسلہ بہ سلسلہ اوپر سے آیا ہے کہ ارسطو نے اسے افلاطون سے، افلاطون نے سقراط سے، سقراط نے فیثاغورث سے اور فیثاغورث نے اسے حضرت سلیمان علیہ السلام سے حاصل کیا۔ جیسا کہ بعض کا خیال ہے۔

دوسرے اسکندر ذوالقرنین تھے، یہ اسکندر ذوالقرنین نیک اور صالح انسان تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں کافی علم و حکمت سے نوازا تھا۔ پوری دنیا کی بادشاہت بھی عطا کی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اب تک چار اشخاص پوری دنیا کے بادشاہ ہوئے ہیں: دوسمں اور دو کافر۔ مومن بادشاہوں میں سے ایک تو نبی حضرت اسکندر ذوالقرنین اور دوسرے حضرت سلیمان علیہ السلام اور کافر بادشاہوں میں ایک نمرود تھا اور دوسرا بخت نصر۔ ان کے سر میں یا تاج میں دو بیگ تھے اس لیے انہیں ذوالقرنین کہا جاتا تھا، یا انہوں نے مشرق و مغرب کی سیر کی تھی اس لیے کہا جاتا تھا۔

ابونصر فارابی کا اصل نام محمد بن طرخان ہے، فارسی النسل تھے۔ علم و حکمت میں بڑی مہارت اور دسترس حاصل تھی۔ فن موسیقی میں بھی اپنا خاص مقام رکھتے تھے۔ خلوت نشین انسان تھے۔ اکثر باغوں اور چشموں کے پاس رہنا پسند کرتے تھے۔ افلاطون اور ارسطو کے علوم کی تشریح و تعبیر کرنے کا موقع ملا۔ اسی سال کی عمر میں وصال فرمایا۔

اور ابوبکر بن سینا کا نام حسین، ابوبکر بن سینا کہتے تھے اور شیخ رئیس لقب تھا۔ اپنے اسی لقب سے زیادہ مشہور ہیں۔ دس برس کی عمر میں قرآن حفظ کر لیا۔ علم منطق اور فلسفہ میں مہارت رکھنے کے ساتھ ساتھ علم طب، ادب اور ہندسہ میں بھی دسترس حاصل تھی۔ اپنے وقت کے امام سمجھے جاتے تھے۔ حافظہ بلا کا پایا قادر الکمال کی ذہانت تھی۔ کتاب قانون آج بھی یورپ میں شامل نصاب ہے۔ اخیر عمر میں درد قلوب ہوا اور ۴۲۸ھ میں وصال فرما گئے۔

یعنی رُوس میں سے پانچواں رُاس یہ ہے کہ جس علم میں یہ کتاب ہے، وہ علوم کی کس جنس سے ہے؟ عقلیہ میں سے ہے، یا نقلیہ میں سے یا فرعیہ میں یا اصلیہ میں سے۔

علم و حکمت کی تعریف میں چونکہ اختلاف ہے، اس لیے علم منطق کو اس میں داخل ماننے اور نہ ماننے میں بھی اختلاف ہے۔

ہی علیہ فی نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية^۱ ہے تو منطق حکمت میں سے نہیں کیونکہ منطق کی بحث صرف ان مفہومات اور موجودات ذہنیہ سے ہوتی ہے جو تصور اور تصدیق تک پہنچاتے ہیں۔ اور اگر آپ تفسیر مذکور سے لفظ اعیان حذف کر دیں تو یہ حکمت میں سے ہے۔ پھر اس دوسری تقدیر پر یہ حکمت نظریہ کی ان اقسام میں سے ہے جو ان امور سے بحث کرتی ہیں جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں نہیں ہے پھر اس صورت میں آیا یہ منطق حکمت نظریہ کے اصول میں سے ہے یا فردی الہی کے میں سے، یہ مقام اس کلام کی تفصیل کی وسعت نہیں رکھتا۔

فی ائی مرتبہ ہو

جیسے کہا جاتا ہے کہ منطق کا مرتبہ^۲ یہ ہے کہ اس میں کچھ علم ہندسہ کی معلومات سے اخلاق کی تہذیب اور فکری تقدیم میں مشغول ہو جائے۔

۱۔ یعنی حکمت موجودات خارجیہ کے حالات نفس الامر یہ کو بقدر طاقت بشری جاننا ہے۔

۲۔ یعنی حکمت کی اس تعریف کی رو سے منطق حکمت میں سے نہیں ہوگی اس لیے اس میں موجودات خارجیہ کی قید سے متعین ہیں اور منطق موجودات ذہنیہ کے جاننے کا نام ہے، کیونکہ اس میں مقولات ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اور یہی موجودات ذہنیہ ہیں۔

۳۔ یعنی حکمت موجودات کے حالات نفس الامر یہ کو بقدر طاقت بشری جاننا ہے۔

۴۔ یعنی اس دوسری تعریف کی رو سے منطق حکمت میں داخل ہوگی، کیونکہ اس میں مطلق موجودات کا ذکر ہے اور موجودات عام ہیں خواہ خارجیہ ہو یا ذہنیہ ہوں۔ چنانچہ اس صورت میں منطق حکمت میں داخل ہوگی۔

۵۔ اس لیے کہ حکمت کی دو قسمیں ہیں: عملیہ اور نظریہ، عملیہ وہ حکمت ہے جس میں ایسے موجودات کے حالات واقفیت سے بحث کی جاتی ہے جن کے وجود میں بندے کی قدرت و اختیار کو کچھ دخل ہوتا ہے، جیسے العدل حسن والنظم قبیح کا علم عربی اور نظریہ وہ حکمت ہے جس میں ایسے موجودات کے حالات واقفیت سے بحث کی جاتی ہے جن کے وجود میں بندے کی قدرت و اختیار کو کچھ دخل نہیں ہوتا، جیسے الأرض کرة، العالم حادث کا علم۔

۶۔ یعنی امور عامہ، واجب اور اس کے لائق امور کا اثبات، جواہر روحانیہ، امور ارضیہ کا قوت نامیہ کے ساتھ ارتباط اور نظام ممکنات کا علم۔

۷۔ یعنی کیفیت روح کا علم اور مواد روحانی کا علم۔

۸۔ کیونکہ حکمت نظریہ کی تین قسمیں ہیں: الہیہ، جس میں ایسے موجودات سے بحث کی جاتی ہے جو اپنے وجود ذہنی اور خارجی کسی میں بھی مادے کے محتاج نہیں ہوتے۔ جیسے الواجب عالم قادر کا علم۔ ریاضیہ، جس میں ایسے موجودات سے بحث کی جاتی ہے جو صرف اپنے وجود خارجی میں مادے کے محتاج ہوتے ہیں، جیسے: کل مثلث زاویاۃ الثلاث مساویۃ کا علم۔ اور طبیہ، جس میں ایسے موجودات سے بحث کی جاتی ہے جو اپنے وجود ذہنی اور خارجی دونوں میں مادہ کا محتاج ہو، جیسے الهواء یتکون و تفسد کا علم۔

۹۔ اسی طرح حکمت عملیہ کی بھی تین قسمیں ہیں: تہذیب اخلاق، جس میں ایسے موجودات سے بحث کی جاتی ہے جن کا ایک شخص کے منافع سے تعلق ہوتا ہے، جیسے الصدق حسن، الکذب قبیح کا علم۔ تدبیر منزل، جس میں ایسے موجودات سے بحث کی جاتی ہے جن کا اہل منزل کے منافع سے تعلق ہوتا ہے، جیسے القسم بین الزوجات حسن کا علم۔ اور سیاست مدنیہ، جس میں ایسے موجودات سے بحث کی جاتی ہے جن کا عام لوگوں کے منافع سے تعلق ہوتا ہے، جیسے العدل حسن، النظم قبیح کا علم۔

۱۰۔ یہ کہ جس علم میں یہ کتاب ہے، اس کا مرتبہ اور درجہ کیا ہے؟ کے پہلے پڑھا جائے اور کے بعد میں۔

استاذ محقق دوانی نے اپنے بعض رسائل میں ذکر کیا ہے کہ ہمارے اس زمانے میں منطق کو مؤخر کرنا بھی مناسب ہے تاکہ علوم کی اپنی مقدار پڑھ لی جائے جو علم منطق کی ان تدوین کے سیکھنے کی صلاحیت پیدا کرے جو افق عربی میں شائع ہو چکی ہیں۔

یعنی علم اور کتاب کو ان کے ابواب کے لحاظ سے تقسیم کرنا، جیسے اول کہا جاتا ہے: منطق کے ابواب ہیں، پہلا ایسا غوی کیات خمسہ، دوسرا تعریفات، تیسرا قضایا، چوتھا قیاس اور اس کے اخوات، پانچواں برہان، چھٹا جدل، ساتواں خطابت، ہاں مغالطہ اور نواں شعر ہے۔ اور بعض مناطقہ نے الفاظ کی بحث کو دسواں باب قرار دیا ہے، چنانچہ منطق کے پورے دس باب ہو

اور ثانی جیسے کہا جاتا ہے: ہماری یہ کتاب تہذیب دو حصوں پر مشتمل ہے، پہلا حصہ منطق میں ہے اور یہ ایک مقدمہ دو مقصد کے خاتمے میں مرتب ہے۔ مقدمہ ماہیت، غایت اور موضوع کے بیان میں ہے، پہلا مقصد تصورات کی مباحث اور دوسرا تصدیقات کی مباحث میں ہے اور خاتمہ اجزائے علوم میں ہے۔ اور دوسرا حصہ علم کلام پر مشتمل ہے اور وہ فلاں ابواب میں ہے، پہلا فلاں کے بارے میں ہے۔ جیسا کہ نجم الدین عمر نے رسالہ ہمسیہ میں کہا ہے:

رتبته علی مقدمۃ وثلاث مقالات و خاتمة

اور یہ دوسری کتاب رسالہ ہمسیہ زیادہ مشہور ہے اور اس سے کوئی کتاب خالی نہیں ہے۔

الأحساء التعلیمیۃ

یعنی وہ طریقے جو تعلیم میں علوم میں عام مفید ہونے کی وجہ سے ذکر کیے جاتے ہیں۔ یہاں اس مقام پر شارحین کا مضرب ہے۔ اور جو ہم ذکر کر رہے ہیں، وہ مناطقہ کی کتب کے تتبع کے موافق ہے اور شرح مطالع سے ماخوذ ہے۔

یعنی فی زمانہ منطق اس وقت پڑھائی جائے جب صرف دعو میں ملکہ حاصل ہو جائے، کیونکہ عربی میں مہارت کے بغیر منطق میں کمال حاصل نہیں ہو سکتا۔

اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ قسمت اور جوب پر الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے۔ سو ساتواں رأس یہ ہے کہ اس علم کو کس طرح تقسیم کیا گیا ہے، اس میں کتنے ابواب ہیں، اس کتاب میں کتنے باب ہیں، کس باب میں کون سا مضمون ہے اس میں کتنی تفصیلات ہیں اور کس فصل میں کیا بیان ہے؟

جنی استقرار و تمثیل

جنی علم منطق کی تعریف

یہ کتاب کے شروع میں اس لیے بیان کیا جاتا ہے کہ قاری ان بابوں اور فصلوں میں وہ امور تلاش کرے جن کے لیے یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ اس طرف اشارہ ہے کہ انما نحو کی جمع ہے اور نحو کا معنی ہے: طریقہ، سوانحاء کا معنی ہوا طرق، ردوس ثنائیہ سے یہ آٹھواں رأس ہے۔

یعنی وہ طریقے جو تعلیموں میں بیان کیے جاتے ہیں اور یہ چار ہیں: تقسیم۔ تحلیل۔ تحدید۔ برہان

یعنی ان کی تعبیر توضیح میں شارحین کا بہت اختلاف ہے اور یہ مناطقہ کی کتب اور شرح مطالع سے ماخوذ ہے۔

گویا اس سے مراد وہ امر ہے جسے ترکیب قیاس بھی کہا جاتا ہے اور یہ اس طرح سے بیان کیا جاتا ہے کہ جب آپ مطالب قصد بقیہ میں سے کسی مطلب کی تصدیق کا ارادہ کریں تو مطلوب کے طرفین کو علیحدہ کیجئے اور ان میں سے ہر ایک کے موضوعات اور محمولات کو طلب کیجئے خواہ ان پر طرفین کا حاصل ہو یا ان کا حاصل طرفین پر بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ اور اسی طرح ان امور کو طلب کیجئے جن سے ایک طرف کا سلب کیا گیا ہو یا اس کا طرفین میں سے کسی ایک سے سلب کیا گیا ہو۔ پھر طرفین کی اس نسبت کی طرف نظر کیجئے جو موضوعات اور محمولات کی طرف ہے۔ چنانچہ اگر مطلوب کے موضوع کے محمولات میں سے وہ امر پائیں جو اپنے محمول کا موضوع ہے تو مطلوب شکل اول سے حاصل ہوگا یا وہ اپنے محمول پر محمول ہے تو یہ شکل ثانی سے حاصل ہوگا، یا اپنے موضوع کے موضوعات سے وہ امر پائیں گے جو اپنے محمول کا موضوع ہے تو مطلوب شکل ثالث سے حاصل ہوگا، یا وہ محمول پر محمول ہے تو شکل رابع سے حاصل ہوگا۔ اور یہ سب کمیت و کیفیت کے لحاظ سے شرائط کے اعتبار سے ہے۔ ایسا ہی شرح مطالع میں ہے۔ مصنف نے اس معنی کو اپنے قول: اعمی التکثیر سے تعبیر کیا ہے، یعنی مقدمات کی تکثیر فوق، نتیجہ سے اخذ کرتے ہوئے اس لیے ہے کہ نتیجہ بہ نسبت دلیل کے مقصد اعلیٰ ہے۔

والتحلیل

شرح مطالع میں ہے کہ علوم میں اکثر وہ قیاسات لائے جاتے ہیں جو مطالب کے لیے مٹیج ہوتے ہیں، لیکن بیہات منطقیہ پر نہیں کیونکہ اس فطرت پر اعتماد کرتے ہوئے مرکب کرنا سہل ہے جو قواعد منطقیہ جانتی ہے۔ چنانچہ اگر آپ اس امر کی معرفت کا ارادہ کریں کہ یہ قیاس اشکال میں سے کس شکل پر ہے تو آپ پر تحلیل لازم ہے اور وہ عکس ترتیب ہے حتیٰ کہ مطلوب حاصل ہو جائے، سو اس قیاس کی طرف نظر کیجئے جو اس کا مٹیج ہے۔ پس اگر اس میں ایسا کوئی مقدمہ ہے جو قیاس کے دونوں جزؤں سے مطلوب کے ساتھ شریک ہے تو یہ قیاس استثنائی ہے اور اگر وہ ایسا مقدمہ ہے جو قیاس کے ایک جزء سے مطلوب کے ساتھ شریک ہے تو یہ قیاس اقترانی ہے۔

پھر مطلوب کے طرفین کی طرف نظر کیجئے تاکہ آپ کے نزدیک صغریٰ کا کبریٰ سے امتیاز ہو جائے۔ پھر وہ مقدمہ جو قیاس میں مشترک ہے یا وہ جزء ہوگا جو مطلوب میں محمول علیہ ہوگا تو یہ صغریٰ ہے یا مطلوب میں محمول بہ ہوگا تو یہ کبریٰ ہے۔ پھر مطلوب کے جزء

۱۔ طرق تعلیمیہ میں سے یہ پہلا طریقہ ہے، اس کی تعریف میں مختلف اقوال ہیں لیکن سب کا مال ایک ہے۔

۲۔ اس لیے کہ اس میں بھی فوق سے تحت کی طرف تکثیر ہوتی ہے، یعنی مطلوب جو صرف ایک مقدمہ ہے اس سے دلیل کے بہت سے مقدمات کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ مطلوب کو فوق اور دلیل کو تحت اس لیے کہا گیا کہ مطلوب کے حصول کے لیے دلیل آگے ہوتی ہے اور آگے مرتبے میں ادنیٰ اور مطلوب اعلیٰ ہوتا ہے اور اعلیٰ کو فوق سے اور ادنیٰ کو تحت سے مناسبت ہے۔

۳۔ یہ طرق تعلیمیہ میں سے دوسرا طریقہ ہے، جیسے تقسیم کے معنی میں مختلف اقوال ہیں ایسے ہی تحلیل کے معنی میں بھی مختلف اقوال ہیں۔ یہ معنی شارح نے شرح مطالع سے اخذ کیا ہے۔ شرح مرقات میں ہے: تحلیل نیچے سے اوپر کی طرف بڑھنا ہے۔

موازن مقدمہ کے جزء آخر کے ساتھ ملایا جائے۔ پھر اگر ان دونوں کی ترکیب تالیفات (اشکال) اربعہ سے کسی ایک پر ہے تو سو جو مطلب کے جزء کی طرف ملا ہوا ہے، وہ حد واسطہ ہے اور شکل مٹیج ممتاز ہو جائے گی۔ اور اگر وہ دونوں مرکب تقسیم میں مطلوب کے جزء کی طرف ملا ہوا ہے، وہ حد واسطہ ہے اور شکل مٹیج ممتاز ہو جائے گی۔ اور اگر وہ دونوں مرکب ہے لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ مذکور عمل کیجئے، یعنی مطلوب کے جزء آخر کو علیحدہ کیجئے جیسا کہ تقسیم میں مطلوب کے دونوں جزؤں میں سے ہر ایک سے ہر ایک کے ساتھ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے اس شے کی طرف نسبت ضروری ہے جو قیاس میں ہے ورنہ قیاس نتیجہ نہ ہوگا۔ تو آپ اگر ان دونوں کے درمیان حد مشترک پائیں تو قیاس مکمل ہو جائے گا اور ان کے مقدمات، اشکال اور نتیجہ ظاہر ہو جائیں گے۔ لہذا مصنف کے قول: وہو عکس کا معنی ہے: مقدمات کا اوپر، یعنی نتیجہ کی جانب کثیر ہونا جیسا کہ اس کی وجہ گزری ہے۔

والتحدید آی فعل الحد

یعنی تحدید سے مراد اشیاء کی حدود لے کر بیان کرنا ہے۔ گویا اس سے مراد مطلق معرف (تعریف) اور اشیاء کی ذاتیات، اور یہ تحدید اس طور سے بیان کی جاتی ہے کہ جب آپ کسی شے کی تعریف کا ارادہ کریں تو ضروری ہے کہ اس شے کو موضوع بنائیں اور ان تمام امور کی طلب کریں جو اس سے عام ہیں اور انہیں اس پر بالواسطہ یا بلا واسطہ محمول کریں اور ذاتیات کو عرضیات سے الگ کریں اس طرح کہ ان میں جو موضوع کے لیے بین الثبوت ہو یا وہ جو جس کے محض ارتفاع سے نفس ماہیت کا ارتفاع لازم آئے، اسے ذاتی شمار کریں اور جو موضوع کے لیے ایسا نہ ہو تو عرض شمار کریں اور ان تمام امور کی طلب کریں جو اس موضوع کے مساوی ہوں، چنانچہ آپ کے پاس جس کا عرض عام ہے اور فصل کا خاصہ سے امتیاز ہو جائے گا۔ پھر آپ معرف کی اقسام میں سے جسے چاہیں، مرکب کر لیں ان شرائط کا اعتبار کرنے کے بعد جو معرف کے باب میں ذکر کی گئی ہیں۔

البرهان آی الطریق الی الموقوف الی الحق

یعنی یقین پر آگاہی اگر مطلوب نظری ہو، اور حق پر آگاہی اور اس پر عمل اگر مطلوب علم عملی ہو، جیسے کہا جاتا ہے: جب آپ یقین کی طرف رسائی کا ارادہ کریں تو دلیل میں حجت کی صورت، حجت کی شرائط کی محافظت کے ساتھ یہ استعمال ضروری ہے، ضروریات (بدیہات) سہ کا یا ان کا جو ان بدیہات سہ سے صورت صحیحہ اور بہیت منجہ کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں۔ اور ضروری ہے کہ ان مذکورہ مقدمات کے تتبع میں حد درجہ کوشش کریں تاکہ ان مقدمات کا مشہورات، مسلمات یا مشبہات کے ساتھ اشتباہ نہ

یہ طرق تعلیمیہ کا تیسرا طریقہ ہے، اور یہ اشیاء کی تعریفات اور ذاتیات کے دریافت کرنے کا طریقہ ہے۔ لفظ مراد سے یہ بیان کرنا ہے کہ حد سے مراد اصطلاحی نہیں جو ذاتیات سے ہوتی ہے بلکہ حد لغوی ہے جو ذاتیات اور عرضیات دونوں سے ہوتی ہے۔ چنانچہ ذاتیات کا عطف حدود پر خاص کا عام پر عطف کے قبیل سے ہے۔

یکہ یہ طرق تعلیمیہ کا چوتھا طریقہ ہے۔ سو یہ یقین پر مطلع ہونے اور اس پر عمل پیدا ہونے کا طریقہ ہے۔ مطلوب چونکہ کبھی نظری ہوتا ہے اور کبھی عملی مطلوب اگر نظری ہو تو صرف یقین پر مطلع ہونا ضروری ہے اور اگر عملی ہو تو یقین پر مطلع ہونے کے ساتھ عمل کرنا بھی ضروری ہے۔

ہو۔ کسی شے کا محض اس سے حسن ظن سے اذعان (یقین) نہ کریں اور نہ اس کا جس سے سنا تھا تاکہ آپ خطابت کی نگنائے میں نہ پڑیں اور نہ ہی تقلید کی ڈوری میں جکڑے جائیں۔

هذا بالمقاصد أشبه

یعنی آٹھویں راس کو اپنے مقدمات کی بدولت فن کے مقاصد کے ساتھ بہت زیادہ مشابہت ہے۔ آپ دیکھتے نہیں صاحب مطالع ایسے متاخرین تحدید کے ماسوا کو حجت اور لواحق قیاس کی بحثوں میں بیان کرتے ہیں اور رہی تحدید تو اس کی شان یہ ہے کہ اسے معرف کی بحثوں میں ذکر کیا جاتا ہے۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ یہ عمل کی طرف اشارہ ہے اور عمل کا اشبہ بالمقاصد ہونا ظاہر ہے بلکہ علم سے تو مقصود ہی عمل ہے۔
جعلنا الله وإياكم من الراشخين في الأمرين و زهقنا بفضلہ وجودہ سعادۃ فی الدارين بحق نبیہ
محمد خیر البریۃ و عترتہ الطاہرین، إنه خیر موفق و معین، آمین

سبحن ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين والحمد لله رب العلمين
تم الكتاب بعون الوهاب

غلام مصطفیٰ القادری
جمرات ۱۵ / جنوری ۲۰۱۸

۱۔ اس لیے حکمائے متاخرین اسے حجت اور لواحق قیاس کی مباحث میں بیان کرتے ہیں۔
۲۔ یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ ہذا کے مشارالیه میں دو احتمال ہیں اس کا مشارالیه الامر الثامن بھی ہو سکتا ہے اور العمل پہ بھی۔
۳۔ یہ کہ علم سے حقیقت میں عمل ہی مقصود اور مطلوب ہوتا ہے۔